# Zeitschrift



für

# Philosophie und philosophische Kritik.

(Vormals Fichte-Ulricicische Zeitschrift.)

Im Verein mit

Dr. **H. Siebeck,** Professor in Giessen, und Dr. **J. Volkelt,** Professor in Leipzig,

herausgegeben und redigiert

von

Dr. **Richard Falckenberg,**
Professor in Erlangen.

Neue Folge.

**106. Band.**

---

LEIPZIG.
Verlag von C. E. M. Pfeffer.
1895.

# Der Logos bei Heraklit.

## Ein Beitrag zu den ideengeschichtlichen Studien.

Von

Lic. **Anathon Aall** aus Christiania.

Es wird nicht als ein Zufall zu betrachten sein, dass sich gerade jetzt so vielfach die Aufmerksamkeit mit besonderer Neigung auf die altgeschichtliche Seite der verschiedenen Probleme lenkt. Es ist unsere Zeit, die hierin ihr tiefbegründetes Interesse auch für die erste Stufe einer einheitlichen Entwickelung zu befriedigen sucht.

So sehen wir, wie auf dem Gebiete der religiösen Ideen das Dogma eingreifende Wirkungen aus den dogmengeschichtlichen Studien der Neuzeit erfährt. Es unterliegt keinem Zweifel, dass die Theologie und Religionsphilosophie bedeutende Beiträge, resp. Umgestaltungen von dieser Seite zu erwarten haben. Suchen wir weiter, stossen wir auf die Frage nach dem Einfluss der orientalischen Welt auf die klassisch-griechische. Hier sind nun freilich die anfänglichen Versuche nicht sehr glücklich ausgefallen. An wissenschaftlichem Gepräge nimmt sich die kritische Reservation[1]) auf diesem Gebiete vorteilhaft aus im Vergleich mit demjenigen, was GLADISCH und RÖTH zu rasch für kritische Ergebnisse wollen eingestanden wissen. Erheblich sind auch die Schwierigkeiten: Einerseits in Bezug auf die Quellen, ausfindig zu machen, was ursprünglich der authentische Inhalt der in Frage stehenden orientalischen Theoreme gewesen ist. Andererseits in Bezug auf die Abhängigkeit, wie nämlich in der Wirklichkeit diese Entlehnung stattgefunden haben soll. Aber bei alledem wird es eine Aufgabe für die Forschung bleiben müssen, eine Anknüpfung aufzuspüren, die schliesslich um nichts unnatürlicher wäre als die Thatsache, dass Schiffe über das Ägäische Meer segeln und Karavanen einen Weg nach der Küste des Mittelmeers finden konnten. Nur dass die bisherige Unklarheit rücksichtlich der oben ange-

[1]) Auf das Entschiedenste von ZELLER vertreten im Anfang seines Hauptwerkes: Die Philosophie der Griechen.

deuteten Punkte uns zu warten gebietet, bis neue Mittel sich ergeben, die neue Resultate versprechen können.

Mit entschieden grösserem Erfolge hat man sich einer etwas späteren Stufe der kulturweltlichen Geschichte zugewendet und nachzuweisen versucht, wie ein tiefgreifender Einfluss von der griechischen Gedankenwelt her auf dem christlichen Boden sich geltend gemacht hat. Ich brauche hier nur an die Namen HARNACK und HATSCH, HAVET und SCHÜRER zu erinnern.

Es darf indessen hier nicht unbemerkt bleiben, dass es immerhin nur eine Auswahl der griechischen Philosopheme ist, die zunächst in Betracht kommen kann. Umsomehr gewinnen diese an Bedeutung; indem sie selbst den Übergang mitbestimmen zu einer neuen Zeitperiode mit eminenter Kultur- und Gedankenentwickelung, müssen diese Ideen auch die übrigen philosophischen Vorstellungen der Hellenen uns näher bringen. Um aber für den neueren Gesichtspunkt verwertet werden zu können, müssen diese letzteren selbst Gegenstand einer genauen begriffsmässigen Untersuchung werden. So gewinnen von einer neuen Seite griechische Ideen eine Anerkennung, welche die Wissenschaft schon von vornherein jedem tieferen, in der Geschichte der Menschheit auftauchenden Gedanken zugestehen möchte. Den Stoff, den die bis jetzt angestellten Untersuchungen geliefert haben, hat das Interesse zum Teil mehr oder weniger organisch in den Bereich der Dogmengeschichte eingefügt. Es möchte jetzt aber vielleicht passend sein, neben dem, was man theologisch Dogmengeschichte benennt, auch eine Ideengeschichte aufzustellen.

Was den hier folgenden Beitrag anbetrifft, erlaube man mir folgende vorläufige Bemerkungen. Der oben genannte Begriff Logos bietet bekanntlich das bedeutungsvollste Beispiel für die soeben erwähnte Berührung zwischen griechischem Denken und altkirchlicher Theologie. Es fehlt hier noch eine zusammenhängende, das Ganze umfassende, systematische Bearbeitung des kirchlichen Kapitels von der Geschichte dieses Begriffes. Während ich mich nun einer solchen Aufgabe zugewendet habe, haben sich mir einige Beobachtungen aufgedrängt. Einerseits, welche Not die christlichen Verfasser hatten, diesen Logosgedanken in wirklichen Einklang mit ihren geschichtlich gegebenen religiösen Vorstellungen zu bringen; man gebe nun den Logos mit Vernunft oder mit Wort wieder, man fühlt immer etwas Befremdendes darin, diese

Vernunft, dies Wort geboren und gekreuzigt werden, leiden und sterben zu lassen. Es bleibt immer etwas im Begriff, das sich nicht recht assimilieren will, kurzum es bleibt in der christlichen Ausgestaltung ein Element zurück von dem alten Heidnischen.

Auf der anderen Seite ist erst, nachdem das religiöse Interesse sich des Wortes bemächtigt hat, der Begriff dasjenige geworden, als welches er nun in vollem Ideengehalt vorliegt. Neue Elemente sind hinzugefügt, und für unser Auge tritt die Idee in einer anderen Gestalt auf. Und ich weiss nicht, was am meisten zu verwerfen ist, ob dies, dass man zu wenig Antikes in der neuen, oder jenes, dass man zu viel Christliches in der alten Ideenphase findet[1]).

Jedenfalls zu einem Teil sind die späteren Bestimmtheiten bereits mit dem Keim gegeben, und es stellt sich daher als die Aufgabe dar, diesen in seiner Eigentümlichkeit anzugreifen. Es fragt sich dann: Wie ist die Geschichte und der Befund dieses Begriffes, ehe derselbe der alexandrinisch-christlichen Theosophie überliefert wurde? Wir sind hier nicht ohne Anleitung. Für die griechische Zeit bietet HEINZE eine Monographie: Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie 1872. So grosses Verdienst nun dieser Gelehrte sich besonders um die sorgfältige Sammlung des Materials erworben hat, habe ich doch nicht bei seinen Resultaten stehen bleiben können. Ich finde bei HEINZE nicht die Auffassung von der methodischen Begriffsbestimmung, die sich mir aufgedrängt hat. Und indem ich den ersten Verfasser suche, der für unseren Begriff in Betracht kommt, und denselben in HERAKLIT finde, so vermisse ich auch bei HEINZE die Auffassung von dem grossen Ephesier, nach welcher ich mich in der übrigen Heraklitlitteratur vergebens umgesehen habe.

---

[1]) Die Natur bietet einen ganz bezeichnenden Vergleich dar: Der Kuckuck legt sein Ei, aber er brütet es nicht aus, und das Ei findet bei einem fremden Vogel sein Nest. Dieser Vogel nimmt sich desselben sorgfältig an und bringt es zum Leben. Aber was herauskommt, will nicht ganz seinen andern Jungen ähneln. Es bleibt ein gemeiner Kuckuck. Und doch sind es die neuen Pflegeeltern, denen derselbe gewissermassen Gestalt und Leben zu verdanken hat, mag ihm wohl auch während der Pflege etwas beigebracht worden sein, was nicht mit der Kuckucksnatur als solcher gegeben war. Jedenfalls hiesse es unsinnig verfahren, den Vogel mit Federn und Flügeln, mit seiner Länge und Grösse schon zu der Zeit ausgestattet sein zu lassen, als er noch ein blosses Ei war.

Hiermit zu meinem eigenen Versuch einer Bestimmung des heraklitischen Logosbegriffs übergehend, werde ich noch ausdrücklich die für ein erspriessliches Studium der Ideengeschichte massgebende Methode anzudeuten versuchen, indem ich folgendes hervorhebe: Es gilt vor allem, den Begriff nüchtern und scharf möglichst genau in denselben Umrissen wiederzugeben, in welchen er sich bei den verschiedenen Vertretern darbietet. Namentlich ist die Gefahr zu vermeiden, an dem gesuchten Begriff eines gewissen Ideenstadiums das hineinzudenken oder herauszuinterpretieren, was die Erweiterung einer späteren Zeit bezeichnet. Dass diese Gefahr vorhanden ist, liegt in der Natur der Sache. Erstens nämlich hat jede nachhaltige Idee die Neigung, sich selbst zu vertiefen, zweitens können mehrere Ideen, welche die Zeit auf verwandten Gebieten entwickelt haben mag, in den Kreis des Begriffs mit aufgenommen werden, wenn dieser Begriff sich dazu eignet.

Die Untersuchung über das Verhältnis unseres Denkers zu der in Frage stehenden Idee gliedert sich sachgemäss nach folgendem Schema:

I. Genetisch-phänomenologische Untersuchung, wie der Verfasser sich, seinen Voraussetzungen nach, gemäss seiner systematischen Anschauung verhält.

II. Real-inhaltliche Bestimmung seiner Logosidee.

III. Specielle formale Grenzbestimmungen dieser Idee.

I. Wie bekannt, hat die erste Philosophie ihr nächstes Objekt in dem materiellen Urelement des Seins gefunden. Des Geistes erster Gegenstand ist der Stoff. Nachdem zunächst in Wasser und Luft die schöpferische Quintessenz des Weltalls gesucht worden ist, kommt mit HERAKLIT[1]) das Feuer an die Reihe. Das philosophische Motiv ist bei HERAKLIT mit demjenigen seiner Vor-

[1]) Ich bemerke schon hier, dass ich, um mich doch einigermassen zu beschränken, mich wesentlich an die gesicherten HERAKLITsprüche gehalten habe. Neben MULLACH: Fragmm. philos. Gräc. I, 310 ff. findet man eine sehr sorgfältige Sammlung der überlieferten Worte des Ephesiers bei BYWATER: Heracliti Reliquiae, Oxford 1877. (Ich zitiere nach diesem letzteren.) Ausser Betracht habe ich zum grössten Teil lassen müssen, was, kritisch geprüft, dem Wortlaut nach unfraglich nicht auf HERAKLIT zurückzuführen ist, aber auch auf eine weitere Diskussion über solche Punkte, die der Kritik am meisten verdächtig erscheinen müssen, habe ich nicht eingehen können, so sehr ich es auch wünschen mochte. Nur äusserst wenig ist auch das für unsere Untersuchung verwendbar, was PATIN in seiner Programmschrift: Heraklitische Beispiele als herakliteisch in PHILO u. a. nachgewiesen haben will.

gänger als homogen zu betrachten. Es ist das vor den Augen verbreitete Sein, das Erwägungen abzwingt und erklärt werden will. Man mag sich nun dies Verhältnis, wie Wasser, Luft und Feuer für Weltursachen gehalten werden können, auf verschiedene Weise zu veranschaulichen suchen. Dem sei wie ihm wolle, sicher ist, das hiermit versucht werden soll, das materiell Vorhandene auf eine materiell mechanische Urgrundlage zurückzuführen. Dass auch unser Philosoph so zu verstehen ist, ist evident. Freilich kennt HERAKLIT auch andersartige Antriebe zu philosophischem Nachdenken als die aus den früheren ionischen Naturphilosophen gewonnenen. Auch die eleatische Philosophie ist schon in XENOPHANES, den HERAKLIT kannte[1]), in ihrem Grundprinzip vorhanden, und wir sehen unsern Philosophen dem starren Sein dieser auftauchenden Schule in seiner berühmten Lehre von dem Flusse aller Dinge — obwohl nur indirekt — entgegentreten. Aber insofern er selbst sein Feuer prinzipiell als Erklärung der gewordenen und werdenden Dinge aufstellt, fusst er noch völlig auf dem Boden der alten Naturphilosophie. Es gilt auch für unseren Ephesier, wenn ARISTOTELES[2]) gelegentlich bei ANAXAGORAS bemerkt, dass keiner von den diesem vorangehenden Philosophen irgendwie eine geistige Ursächlichkeit gekannt oder gelehrt hat.

HERAKLIT ist (sit venia verbo) Panphysiker, und sein Feuer hat die Aufgabe, für das wahrnehmbare Weltall die wahre Natureinheit in ernster materieller Objektivität abzugeben[3]).

Unzweideutig geht dies aus seinen eigenen Sprüchen hervor. Die Welt hat kein Gott geschaffen — auch kein Mensch[4]), sondern sie war immer vorhanden und wird so sein, ein ewiglebendes

---

[1]) In Fr. 16 bei BYWATER Heracliti Reliquiae findet man, dass HERAKLIT seines Namens erwähnt.

[2]) ARIST. Metaph. I. 4. 985a. *Ἀναξαγόρας τε γὰρ μηχανῇ χρῆται τῷ νῷ πρὸς τὴν κοσμοποιίαν καὶ ὅταν ἀπορήσῃ διὰ τίν' αἰτίαν ἐξ ἀνάγκης ἐστί, τότε παρέλκει αὐτόν. ἐν δὲ τοῖς ἄλλοις πάντα μᾶλλον αἰτιᾶται τῶν γιγνομένων ἢ νοῦν.*

[3]) Entschieden zurückzuweisen ist die rationalisierende Umdeutung LASALLES (in seinem Werk über die Philosophie HERAKLEITOS des Dunklen von Eph. 1858): Das Feuer sei nicht das sinnliche Element selbst, sondern das reinste Bild und (?) die Realität des ununterbrochenen Werdens (S 54).

[4]) Mit Anwendung der stilistischen Figur des Parallelismus ein populärer Ausdruck, der feierlich jedes mögliche persönliche Eingreifen abweisen soll. „Keiner überhaupt hat die Welt hervorgebracht.“ Ähnlich ZELLER: Philosophie der Griechen V. Aufl. I. 2. 645 Anm.

Feuer[1]). Dieser wahren substantiellen Weltmonade wird nun näher nachgegangen, und es zeigt sich, dass dieselbe sich in verschiedene *τροπαί* aufgelöst oder umgestaltet hat. Auf diese Weise ist Meer, Erde und der feurige Weltwind entstanden[2]). Unser Philosoph lässt es nun auch nicht an einem Versuche mangeln, durch diese Centralidee die verschiedenen elementaren Relationen nach seiner eigentümlichen Schablone auszumitteln[3]). Das Feuer erscheint ihm als die funktionelle Einheit in dem Weltprozess[4]). Es wird gelegentlich dem Feuer auch eine gewisse freie Machtübung zugeschrieben, immerhin in einer Weise, worin das Drastische des Ausdrucks es nahe legt zu vermuten, es sei eine ästhetische Beobachtung, die ihn zu solchen Bemerkungen veranlasst hat[5]). Dagegen führt uns eine andere Beobachtung entschieden einen Schritt weiter. Das Feuer ist nach HERAKLIT offenbar in Verbindung mit den elementaren Lebensprozessen des menschlichen Organismus gebracht[6]). Es ist nach seiner Anschauung das Ferment der Seele und nach dem Vorhandensein dieses Stoffes bemisst sich die Tauglichkeit und der Wert des Lebens, indem er die trockene (d. h. die feuerreiche) Seele für die weiseste und beste hält[7]).

Weit erstreckt sich, wie wir sehen, das Gebiet, auf dem das Feuer waltet. Mit spontaner Energie ruft es die Welt hervor und bildet das Substrat, in welchem diese Welt, wie in ihrem Naturgrunde ruht. Durch Feuer münzt sich das eine in das andere aus in diesem ewig bewegten Ganzen. Es ist überall mächtig im Uni-

---

[1]) BYWATER Heracliti Reliquiae Fr. 20.

[2]) Fr. 21. *Πυρὸς τροπαὶ πρῶτον θάλασσα, θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ἥμισυ γῆ, τὸ δὲ ἥμισυ πρηστήρ.*

[3]) Durch Ineinandergreifen des Vergehens und Entstehens Fr. 31: *Πυρὸς θάνατος ἀέρι γένεσις καὶ ἀέρος θάνατος ὕδατι γένεσις.* cfr. Fr. 25: *Ζῇ πῦρ τὸν γῆς θάνατον καὶ ἀὴρ ζῇ τὸν πυρὸς θάνατον.* Fr. 39: *Τὰ ψυχρὰ θέρεται, θερμὸν ψύχεται.*

[4]) Fr. 22. Gegen das Feuer wird alles umgesetzt und Feuer gegen alles wie Waren gegen Gold und Gold gegen Waren.

[5]) Fr. 28. *Τὰ δὲ πάντα οἰακίζει κεραυνός.* cfr. XENOPHON, Memorabilia IV. 3, 14 — *κεραυνός τε γὰρ, ὅτι μὲν ἄνωθεν ἀφίεται δῆλον καὶ ὅτι οἷς ἂν ἐντύχῃ πάντων κρατεῖ.* Nicht *πῦρ*, sondern der Blitzstrahl! Und das Herrschen plastisch als ein *οἴαξ* — führen, 3: Griff am Steuerruder. Eine parallele Stelle (bei BYWATER Fr. 26): *Πάντα τὸ πῦρ ἐπελθὸν κρινέει καὶ καταλήψεται* wird später erörtert werden

[6]) Siehe S. 223 Anm. 1 und 2 die Citate aus ARISTOTELES.

[7]) Fr. 74. *Αὔη ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη.* Hieraus zu schliessen, dass dem HERAKLIT die Weisheit *(σοφία)* mit dem der Seele innewohnenden *πῦρ* zusammenfiele, wäre voreilig. Siehe später.

versum anzutreffen, ja es greift einwirkend auch in das innere persönliche Leben über, indem der Mensch selbst mit seinem Charakter und seinen geistigen Fähigkeiten dadurch eine natürliche Bestimmtheit erfährt. Ist nun hiermit schon von vornherein jedes gesetzmässige Eingreifen einer aussermateriellen Thätigkeit aus dem System der philosophischen Betrachtung ausgeschlossen? — Gegen einen solchen konsequent durchgeführten Materialismus spricht sowohl die Thatsache des menschlichen Geistes im allgemeinen als im besonderen die Thatsache des griechischen Geistes, der schon in der Sprache den geistigen Charakter des Weltverständnisses verlebendigen musste. Noch kommen hierzu die vielen Impulse, die von einem entwickelten Gotteskultus herrühren mussten. Wo Gott ist, ist immer Geist. Spuren von Nachwirkung hiervon auf die Philosophie sind schon zu der Zeit HERAKLITS nachzuweisen. Schon von dem ältesten Philosophen, THALES, ist überliefert, er habe gelehrt, alles sei voll von Göttern[1]). Und XENOPHANES, den unser ephesischer Philosoph, wie bemerkt, kennt, hat sein Ein und Alles mit dem Namen Gottes bezeichnet[2]). Selbst ausgestattet mit allen Sinnes- und Geistesvollkommenheiten[3]) lenkt nach dem letzteren Gott alles durch seinen Geist und seine Einsicht[4]). — HERAKLIT selbst weicht von dieser Spur nicht ab. Ein Spruch von ihm bekundet uns, dass er um nichts weniger als seine Vorgänger sich eine Welt voll von Geist und Göttlichem vorgestellt habe[5]); und sehr bezeichnend ist die uns durch ARISTOTELES aufbewahrte Anekdote, dass HERAKLIT einmal Fremden, die ihn besuchten, zugerufen habe, als sie zögerten, zu ihm in die Küche einzutreten: „Sie sollten nur getrost eintreten, *εἶναι γὰρ καὶ ἐνταῦθα θεούς*“ [6]).

Aber, wird man einwenden, was man über diese Materie aus den HERAKLITischen Sprüchen heranziehen könnte, ist nicht als zu seinem rein philosophischen System gehörig zu betrachten. Hieran

---

[1]) Aristoteles De anima I. 5. 411 a. *ὅθεν ἴσως καὶ Θαλῆς ᾠήθη πάντα πλήρη θεῶν εἶναι.*

[2]) ARIST. Metaph. A. 5. 986 b 24 *εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἓν εἶναί φησι τὸν θεόν.* Ferner Simpl. Phys 22. 30 *Τὸ ἓν τοῦτο καὶ πᾶν τὸν θεὸν ἔλεγεν ὁ Ξενοφάνης.*

[3]) Karsten Fragm. Philos. graec. 2 *οὖλος ὁρᾷ οὖλος δὲ νοεῖ οὖλος δέ τ' ἀκούει.*

[4]) Ebendaselbst 3: *Ἀλλὰ . . . . νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει.*

[5]) Fr. 131. *πάντα ψυχῶν εἶναι καὶ δαιμόνων πλήρη.*

[6]) Arist. De part. an. I. 5. 645. a. 17.

mag etwas Richtiges sein; ist HERAKLIT Panphysiker, so darf man das nicht auf dieselbe Linie stellen, was über seine spekulative Physik hinausführt, und völlig unerlaubt wäre es, eine Einheit der Form zu erzwingen, wo offenbar eine Verschiedenheit des Materials vorliegt. Aber vielleicht wird die Schwierigkeit sich erledigen, ohne den philosophischen Charakter zu vieler Sprüche preiszugeben oder zu verunstalten, wenn wir seine Produktion unter dem richtigen Gesichtspunkt betrachten. Erinnert muss immer werden: Der Philosoph des Altertums war nicht ausschliesslich abstrakter Denker, sah nicht seine Aufgabe lediglich im konsequenten Durchdenken eines von früher überlieferten Problems, sondern er war ein Mann, dessen Auge auch nach aussen gerichtet war, hatte im Leben und Urteilen sich als praktischer Weisheitsfreund zu bewähren und dann und wann hiermit übereinstimmend auch ein Wort an seine Zeitgenossen zu erlassen. Die beiden Seiten, die konstruktiv-theoretische und die praktisch-empirische, zur harmonischen Einheit zu bringen, ist bei weitem nicht allen gelungen, ja es ist von manchen nicht einmal versucht worden[1]). Was unsern HERAKLIT anbetrifft, so werden wir versuchen, dieser etwaigen Doppelseitigkeit seines Produzierens gerecht zu werden durch Einführung einer neuen Kategorie, mit welcher sich dann mutmasslich der rechte Gesichtspunkt für eine Reihe von Phänomenen ergeben wird.

Diese Kategorie ist die der

Ästhetik,

und zwar:

Dies Wort in der weiten klassischeu Bedeutung genommen, und wie es späterhin z. B. von KANT angewendet ist[2]). Ich glaube, dass HERAKLIT neben seiner konstruktiven Physik auch eine Reihe von Sprüchen hinterlassen hat, für welche die Veranlassung von Hause aus ästhetisch ist. Es handelt sich nicht sowohl um etwas, das er ausgegrübelt, als vielmehr um etwas, das er vernommen

[1]) Als Beispiel diene hier instar omnium Democrit. Wie unbefangen giebt doch der Atomistiker ethisch-anthropologische Sätze, die gar nicht mit seiner sonstigen philosophischen Anschauung in Einklang zu bringen sind!

[2]) Man kann kein erhebliches Bedenken hegen, dies Wort auf diese Weise, von dem modernen Gebrauch abweichend anzuwenden Zu der Zeit, die wir hier ins Auge fassen, giebt es keine andere Ästhetik, mit welcher eine wie die oben bestimmte sollte kollidieren können.

oder empfunden hat. Phänomene, die sich der täglichen Beurteilung aufdrängen, hat er sich und anderen verständlich zu machen versucht. Ausser auf die Frage nach dem Urbestand ist sein Auge auch auf den Thatbestand des Wirklichen gerichtet und für die Physionomie des dramatischen Spiels, das sich überall dem nachsinnenden Philosophen eröffnet, dafür hat er auch eine mehr oder weniger wissenschaftliche Formulierung gesucht. Wir werden dies alles mit dem Namen der herakliteischen Ästhetik bezeichnen, und es stellt sich dann diese nach dem verschiedenen Gepräge in dreifacher Gestalt dar, nämlich als 1) religiöse, 2) mechanische und 3) ethische.

Zu seiner religiösen Ästhetik sind diejenigen Äusserungen zu zählen, in denen er ohne irgend welches kritische Interesse Elemente aus den populären Vorstellungen sich zu eigen gemacht hat. Als Beispiele können die soeben angeführten Äusserungen über die göttliche Allgegenwart[1]) dienen. Hier tritt besonders hervor, wie wenig es ihn kümmert, ob nun die hierher gehörigen Bemerkungen mit dem Totalen des Systems sich reimen[2]), und es rechtfertigt sich, dass wir für die Sprüche des Philosophen ein doppeltes Schema anwenden. So sagt z. B. derselbe Philosoph, welcher uns über die Spontaneität der Welt belehrt hat, an einem andern Ort, dass sich an der Ausstattung der Natur alle Götter beteiligt haben[3]). Wo sich HERAKLIT philosophisch über die causa mundi auslässt, ist er offenbar der Meinung, sie sei autogen. Aber das hindert ihn nicht, bei anderer Gelegenheit, dem populären Sprachgebrauche folgend, hervorzuheben, wie alle göttlichen Hände mit ihrer Ausschmückung (*διεκόσμησαν*) beschäftigt gewesen sind. Er bemerkt auch unmittelbar darauf — und hier haben wir offenbar den Nerv des Spruches — dass die Götter sich ihrer Arbeit ehrenvoll entledigt haben[4]).

[1]) Oben S. 223.

[2]) Ich erinnere hier auch an PLATON, der philosophisch einen Gott lehrt und in demselben Atemzuge von mehreren Göttern spricht.

[3]) HIPPOKRATES: *περὶ διαίτης* s. KÜHNS Ausgabe S. 639 fg. MULLACH Fragm. 96. *φύσιν δὲ πάντες θεοὶ διεκόσμησαν.* Es scheint mir, als ob hier der herakliteische Stil mit den für unseren Ephesier charakteristischen abrupten Gegensätzen nicht verkannt werden kann.

[4]) *ὁκόσα δὲ θεοὶ ἔθεσαν ἀεὶ ὀρθῶς ἔχει.* Cfr. PATIN: Herakliteische Beispiele I. S. 23. Diese Stelle darf jedenfalls nicht für unherakliteisch gehalten werden. Aber auch das unmittelbar Vorangehende wird der Verfasser wohl wenigstens dem Sinne nach — von HERAKLIT hergenommen haben.

Auf dem Gebiete des Mechanischen bieten sich uns die berühmten Äusserungen HERAKLITS über den unablässigen Fluss aller Dinge, der sich u. a. bildlich abspiegelt in der Unmöglichkeit, zweimal in denselben Fluss hineinzusteigen[1]. Dass sich durch Gegensätze der Progress zu vollziehen hat, sucht HERAKLIT bekanntlich zu veranschaulichen durch seinen *πόλεμος*, einen Begriff, dem unser Philosoph eine kosmische Bedeutung zukommen lässt. Es vertritt dies Wort bei HERAKLIT plastisch und verlebendigend die Bewegung, welche er aber selbst keiner derartigen Analyse unterzogen hat, die uns etwa über die Ästhetik hinausführen sollte. Vielfach allerdings sieht man die Ausleger diesen *πόλεμος* mit dem herakliteischen Feuer identifizieren, und es giebt Sprüche, die eine solche Annahme zu rechtfertigen scheinen. Aber man würde dadurch kaum mehr den Sinn des Verfassers treffen, als eine logische Beurteilung erhalten. Auch da, wo ähnliche Prädikate beiden Begriffen angefügt erscheinen, ist es wohl eine verschiedene Vorstellung, die dem Verfasser vorgeschwebt hat. Es ist und bleibt dieser *πόλεμος* die veranschaulichte Modalität von diesem durch Gegensätze sich entwickelnden Prozess, dessen essentielle Natur die des Feuers ist. Man muss bedenken, dass HERAKLIT auch vor dem Paradoxen nicht zurückschreckt. Dass er wirklich den *πόλεμος* für den metaphysischen *πατήρ* aller Dinge[2] wollte gelten lassen, ist ebensowenig anzunehmen, als dass er mit dem die Welt vertretenden brettspielenden *παῖς*[3] ein veritables Kind gemeint hat. Krieg ist ihm nicht der Urheber des vorhandenen Was, sondern des dramatischen Wie der Welt. Es ist nicht der *πόλεμος*, der sich in Wasser u. s. w. umgestaltet, und *ὁ κόσμος οὗτος* ist nicht *πόλεμος* sondern *πῦρ ἀείζωον*[4]. Übrigens ist ein genauerer Zusammenhang dieses Punktes mit dem Gegenstand, der uns vorliegt, nicht zu erzwingen, und es ist zunächst die Notwendigkeit, uns gegen eine falsche Vermischung der Begriffe zu verwahren,

---

[1]) Frr. 41, 42, 81 mit Anm. Man könnte geneigt sein, diesen Punkt der herakliteischen Lehre geradezu unter seine Physik zu setzen. Und wirklich finden wir hier einen Anlauf zur Bildung einer physikalischen Theorie. Nur fehlt es seiner mechanischen Anschauung an jeder rationellen Erklärung und philosophischen Begründung.

[2]) Fr. 44: *Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι πάντων δὲ βασιλεύς.* Darauf heisst es: *καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε, τοὺς δὲ ἀνθρώπους κτλ.*

[3]) Fr. 79: *Αἰὼν παῖς ἐστι παίζων πεσσεύων· παιδὸς ἡ βασιληίη.*

[4]) Oben cit. Fr. 20.

welche die obigen Erörterungen veranlasst hat. Dasselbe Interesse wird uns auch später auf die Sache führen, und wir werden dann auch Gelegenheit finden, unsere Gruppierung und Bestimmung durch eine genauere Exegese der betreffenden herakliteischen Sprüche zu begründen.

Von weitaus grösserem Belang ist das, was uns unter der dritten Form der herakliteischen Ästhetik begegnet. Es hat in der Zusammenstellung der Worte: „ethische Ästhetik" als überschriftlicher Bezeichnung des folgenden das Ethische so entschieden das Hauptgewicht, dass wir uns versucht fühlen könnten, die Bezeichnung Ästhetik hier fallen zu lassen und die herakliteische Ethik als selbständige Kategorie der Ästhetik anzureihen. Ein gewisser Anflug des Ethischen (das Wort in seiner klassischen Bedeutung) lässt sich auch im vorigen nicht verkennen. Es hat die ganze Ästhetik HERAKLITS eine Neigung zur Ethik, die indessen am deutlichsten da hervortritt, wo er sich und seine Zuhörer gegen Sinnestäuschungen verwahren will oder aufs Geratewohl lebende Menschen deswegen rügt.

Über seine Mitmenschen hegte der *κοκκυστὴς ὀχλολοίδορος*, wie einer von den Alten unsern Ephesier bezeichnet, keine hohe Meinung. Persönlich Autodidakt verachtete er gründlich die *πολυμαθία*[1]). Am schlimmsten schmäht er die Menge. Sie ist ihm wie das unverständige Vieh, das sich lediglich um das Futter kümmert[2]). Zum Teil sieht er die Ursache dieser Unfähigkeit des Erkennens in der Natur; denn sie gefällt sich darin, sich zu verbergen[3]). Und nur kläglich ist die Garantie, welche die menschliche Sinnes-Anlage an sich gewährt[4]). Was die „barbarischen Seelen" anbetrifft, so ist es nicht viel besser bestellt mit dem, was sie wachend betreiben, als mit dem Traum im Schlaf[5]). Man weiss nicht eigentlich, ob sie anwesend sind, da wo sie zugegen sind[6]). Und demgemäss gerieren sie sich auch. Man sieht ihre Verwunderung[7]) und hört

[1]) Fr. 16 *Πολυμαθίη νόον ἔχειν οὐ διδάσκει.* Denn sonst würde sie Weise gemacht haben aus HESIOD, PYTHAGORAS, XENOPHANES und HEKATAIOS, fügt er herb hinzu.

[2]) Fr. 111. *οἱ δὲ πολλοὶ κεκόρηνται ὅκωσπερ κτήνεα.*

[3]) Fr. 10. *Φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ.*

[4]) Fr. 4. *Κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισι ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα [βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων].*

[5]) Fr. 2. . . . *τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιέουσι ὅκωσπερ ὁκόσα εὕδοντες ἐπιλανθάνονται.*

[6]) Fr. 3. *φάτις αὐτοῖσι μαρτυρέει παρεόντας ἀπεῖναι.*

[7]) Fr. 117. *Βλὰξ ἄνθρωπος ἐπὶ παντὶ λόγῳ ἐπτοῆσθαι φιλέει.*

ihr erstauntes Anbellen[1]. Es waltet dann auch unter den Menschen eine allgemeine Thorheit[2]. Der Philosoph will keine Ausnahme gesehen haben[3]. Nirgendwo einer, der das Wesen der Weisheit erfasst hat. Was der Mensch gewöhnlich für Weisheit hält, ist nur eine geistige Krankheit — HERAKLIT bezeichnet dieselbe als Fallsucht[4]. Von dem Augenscheinlichen verstehen sie nicht, den Blick hinweg auf das äusserlich Unsichtbare zu lenken[5]. Er spricht den Menschen überhaupt die Einsicht völlig ab[6]. Vergleicht er ihn mit Gott, findet er, der Mensch sei wie ein Affe[7]. Seine geringschätzigen Bemerkungen beziehen sich indessen auch da, wo sie sich rhetorisch bis zur grössten Verallgemeinerung steigern, zunächst nur auf die Masse. Neben der schlechten Menge kennt er auch etliche Gute[8]. Und er ruft nun aus, dass er für einen so-beschaffenen tausend und aber tausend von der massa perditionis opfern möchte[9].

Diese wiederum sind nicht darauf angewiesen, das Leben in einer Welt des Sinn- und Masslosen zu fristen. Vielmehr es ist alles von Mass, Gesetz und Geist geregelt und geprägt. Ein *μέτρον* giebt für alles die Grenze an. Die Sonne darf dieselbe nicht übersteigen[10]. Und der ganze *κόσμος*, dessen Natur ein *πῦρ ἀείζωον* ist, ist in seiner periodischen Entzündung und Erlöschung von demselben *μέτρον* bestimmt[11]. Wie ein festes Mass alles umschliesst, so zieht sich innerlich eine Einheit durch das Ganze hindurch[12]. Hierher gehören auch seine Sprüche über die Harmonie der Gegensätze, für welche Idee Leier und Bogen ihm das Bild abgeben mussten[13]. Und von den äusseren Belegen dieser Theorie von

---

1) Fr. 115. *Κύνες γὰρ βαΰζουσι, ὃν ἂν μὴ γινώσκωσι.*

2) Fr. 118. *Δοκεόντων γὰρ ὁ δοκιμώτατος γινώσκειν φλυάσσει.*

3) Fr. 18. *Ὁκόσων λόγους ἤκουσα οὐδεὶς ἀφικνέεται ἐς τοῦτο, ὥστε γινώσκειν, ὅτι σοφόν ἐστι πάντων κεχωρισμένον.*

4) Fr. 132. *οὗτος τὴν οἴησιν ἱερὰν νόσον ἔλεγεν.*

5) Fr. 96 bei MULLACH. *οἱ δὲ ἄνθρωποι ἐκ τῶν φανερῶν τὰ ἀφανέα σκέπτεσθαι οὐκ ἐπίστανται.*

6) Fr. 96. *Ἦθος γὰρ ἀνθρώπειον μὲν οὐκ ἔχει γνώμας.* Frag. 111. *Τίς αὐτῶν νόος ἢ φρήν;*

7) Fr. 98. *Ἀνθρώπων ὁ σοφώτατος πρὸς θεὸν πίθηκος φανεῖται καὶ σοφίᾳ καὶ ....*

8) Fr. 111. *Πολλοὶ κακοὶ ὀλίγοι δὲ ἀγαθοί.*

9) Er. 113. *Εἷς ἐμοὶ μύριοι, ἐὰν ἄριστος ᾖ.*

10) Fr. 29.

11) Fr. 20. ..... *ἁπτόμενον μέτρῳ καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρῳ.*

12) Fr. 59. *Ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα.* Ein Hauptgegenstand PATINS in seiner Programmschrift.

13) Frr. 45 und 56.

der einheitlichen Harmonie lenkt unser Philosoph die Aufmerksamkeit auf die innere und tiefere, welcher er den Vorzug giebt[1]). Er nähert sich damit dem Bereich des Göttlichen, aber die Art, in welcher er die Verknüpfung Gottes mit dieser ideellen Weisheitsmonade vollzieht, ist eine solche, die sehr charakteristisch zu erkennen giebt, wie er die Selbständigkeit und den Rang der letzteren aufgefasst hat. In der scherzenden Form eines Wortspiels sagt er, dass einheitsmässige Weisheit mit dem Namen des Zeus sowohl zusammenfalle als wiederum nicht[2]). Es ordnet sich für unsern Philosophen der Name des Allvaters dieser Idee unter. Die Weisheit soll rein für sich erkannt, nicht sozusagen theomorphisiert werden. — Dies darf festgehalten werden, wenn wir andererseits sehen, wie vielfach HERAKLIT die Gottesvorstellung für seine Weltbetrachtung verwertet. Es bezeichnet dieselbe nach ihm nichts weniger als das rationale Band, welches in mystischer Weise die Gegensätze der Welt einheitlich zusammenhält, so bunt und mannigfaltig sie auch sind[3]). Dem Gotte spricht er zu, was dem Menschen versagt ist: die verständnisvolle Einsicht[4]). Diese Weisheit bewährt sich durch geniale Auffassung, die Theodicee HERAKLITS besagt, dass keine Gegensätze dem erkennenden Gotte entgegenstehen. Alles ist ihm gut, schön und gerecht[5]). Gut und böse schmilzt zusammen und erscheint als eins[6]). Dieselbe Weisheit bethätigt sich auch produktiv und erzeugt Gesetze, oder viel-

---

[1]) Fr. 47. *ἁρμονίη ἀφανὴς φανερῆς κρέσσων.*

[2]) Fr 65. *Ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς οὔνομα.* Vgl. zu der Auffassung dieser Stelle ZELLER: Philosophie der Griechen 4. Aufl. 2. 608. Nicht zu verkennen ist hier das etymologische Spiel mit dem casus obl. von Zeus, dessen Stammwurzel mit dem Verbum *ζῆν* zusammenklingt. Bemerkenswert ist die Vermutung GOMPERZ' zu dieser Stelle, obgleich ich nicht einzusehen vermag, was nun eigentlich mit ihr gewonnen wäre. Er nimmt dieses Fragment mit einem später zu besprechenden Fragment in eins zusammen und liest das Ganze so: *Ἓν τὸ σοφὸν ἐπιστᾶσθαι γνώμην ᾗ κυβερνᾶται πάντα διὰ πάντων · λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς οὔνομα.* [„Zu HERAKLITS Lehre", gedruckt im Sitzungsbericht der philosophisch-historischen Klasse der kaiserl. Akademie der Wissenschaft, Wien 1886, S 997 ff.]

[3]) Fr. 36. *ὁ θεὸς ἡμέρη, εὐφρόνη, χειμών, θέρος, πόλεμος, εἰρήνη, κόρος, λιμός. Ἀλλοιοῦται δὲ . . . . . . ὀνομάζεται καθ' ἡδονὴν ἑκάστου.*

[4]) Fr. 96. *[Ἦθος γὰρ ανθρώπειον μὲν οὐκ ἔχει γνώμας] θεῖον δὲ ἔχει.*

[5]) Fr. 61. *τῷ μὲν θεῷ καλὰ πάντα καὶ ἀγαθὰ καὶ δίκαια [ἄνθρωποι δὲ ἃ μὲν ἄδικα ὑπειλήφασιν, ἃ δὲ δίκαια].*

[6]) Fr. 57. *Ἀγαθὸν καὶ κακὸν ταὐτόν.*

mehr ein Gesetz, das sich vor allen anderen auszeichnet, und aus welchem die menschlichen „ihre Nahrung zu suchen haben“ [1]).

Aber mit dem Vorhandensein eines göttlichen Gesetzes in all seiner Selbstherrlichkeit ist den Menschen, für welche doch die Sprüche gelten, noch nicht geholfen. Wie unser Philosoph sich näher die Teilnahme von seiten der Menschen vorgestellt hat, geht aus den dürftigen Äusserungen nicht recht hervor. Aber dass er eine Korrespondenz für möglich gehalten hat, ist unzweifelhaft. Darauf deutet die Form seiner Aussage, welche durchgehend die der Rüge ist [2]). Eben dahin weist auch die Erscheinung, dass wir schon bei ihm den Enthusiasmus für den delphischen Spruch finden [3]), wie er auch selbst sich demgemäss verhalten zu haben meint [4]). Dies verweist nun immerhin lediglich auf die innere Welt. Aber auch für die äussere will der Ephesier den Menschen nicht ganz im Stiche gelassen wissen. Freilich ist es um den Menschen *κατὰ φύσιν* nicht gut bestellt in Beziehung auf Einsicht [5]). Aber daran mag nach ihm mehr das Ausbleiben der gebührenden Aufmerksamkeit und des erforderlichen Nachdenkens die Schuld tragen als die naturwüchsige geistige Verfassung des Menschen als solche. Mit der Natur verhält es sich mutmasslich seines Erachtens wie mit dem Delphicum, das weder ausspricht noch verhehlt, sondern Anzeichen giebt [6]). Auch den Wahrnehmungen ist er geneigt etwas einzuräumen. Dem Menschen wird durch sein Auge und sein Ohr doch gewissermassen auf den Weg geholfen [7]). Und so objektiv ist ihm die relative Zuverlässigkeit der Sinne, dass er Raum für eine Gradation derselben findet, indem er dem Auge vor dem Ohr den Vorzug giebt [8]).

Vor allem aber macht sich aufs unzweideutigste die Existenz einer universellen Geistes-Norm geltend, die nicht da sein

---

[1]) Fr. 91. *τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θείου· κρατέει γὰρ τοσοῦτον ὁκόσον ἐθέλει καὶ ἐξαρκέει πᾶσι καὶ περιγίνεται.*

[2]) Davon weiter unten.

[3]) Heraklit befragt sich selbst, und es schien ihm von demjenigen, was in Delphi geschrieben war, dies das *θειότατον· Γνῶθι σαυτόν*. Mullach Fr. 84. Bywater, Anm. zu 80.

[4]) Fr. 80. *Ἐδιζησάμην ἐμεωυτόν.*

[5]) Fr. 133. *Ἡράκλειτος ὁ φυσικὸς ἄλογον εἶναι κατὰ φύσιν ἔφησε τὸν ἄνθρωπον.*

[6]) Fr. 11. *Ὁ ἄναξ οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει.*

[7]) Fr. 13. *Ὅσων ὄψις ἀκοὴ μάθησις, ταῦτα ἐγὼ προτιμέω.*

[8]) Fr. 15. *Ὀφθαλμοὶ τῶν ὤτων ἀκριβέστεροι μάρτυρες.*

kann, ohne ihr eigenes Wesen aufklärend und anregend mitzuteilen. Niemand kann sich vor dem nie Untergehenden verbergen[1]), besagt ein herakliteischer Spruch, und der Zusammenhang, in welchem wir denselben bei Clemens Alex. finden, lässt schliessen, dass der kirchliche Verfasser den Heraklit wo nicht dem Wortlaut so doch dem Sinne nach richtig wiedergiebt, wenn er als das zu ergänzende Subjekt von einem *νοητὸν φῶς* spricht im Unterschied zu dem unzureichenden *αἰσθητὸν φῶς*[2]). Wie oben angedeutet, hat unser Philosoph bei diesem Punkte eine Verbindung mit dem Göttlichen gesetzt[3]). Aber weit mehr tritt bei ihm das Interesse hervor, die Einheit des Wesens und die Universalität der Bethätigung zu betonen[4]). Die Menschen stehen alle unter diesem energievollen Gesetze. Sie dürfen und sollen sich als Unterthanen benehmen[5]). Es ist doch schliesslich trotz allem „das Verstehen" *(τὸ φρονέειν)* im Prinzip allen als Gemeinsames gegeben[6]). Diesem *ξυνόν* darf gefolgt werden[7]). Und besonders gilt es für diejenigen, welche glauben etwas Verständiges sagen zu können, sich fest *τῷ ξυνῷ πάντων* anzuschliessen, ja ihre Stärke noch unerschütterlicher darin zu suchen als ein Staat in seinem Gesetze[8]).

Das *ξυνόν* wird nun in Verbindung gebracht mit einem eigentümlichen Worte — unserem Logos, indem u. a. von einem *λόγος ξυνός* die Rede ist. Und wir sind hiermit zum Centralpunkte unserer Untersuchung gelangt. Veranschaulichen wir nun zunächst den Zusammenhang, in welchem wir unserer Analyse gemäss den Begriff erhalten haben.

Unter seinen Mitmenschen findet unser Philosoph lauter Unverstand und Thorheit. Kaum ist eine Ausnahme zu entdecken, und nur kläglich ist auch da die Einsicht. Aber so ist es nicht notwendigerweise. Nicht ist die geistige Struktur des Menschen dafür verantwortlich zu machen, auch nicht etwa eine geist- und

---

[1]) Fr. 27. *Τὸ μὴ δῦνόν ποτε πῶς ἄν τις λάθοι;*

[2]) Cl. Alex. Paidag. II. 196 C. *λήσεται μὲν γάρ ἴσως τὸ αἰσθητὸν φῶς τις, τὸ δὲ νοητὸν ἀδύνατόν ἐστιν.*

[3]) S. 229 fg.

[4]) Fr. 70. *Ξυνὸν ἀρχὴ καὶ πέρας.*

[5]) Fr. 110. *Νόμος καὶ βουλῇ πείθεσθαι ἑνός.*

[6]) Fr. 91. *Ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονέειν.*

[7]) Fr. 92 Anm. *δεῖ ἕπεσθαι τῷ ξυνῷ.*

[8]) Fr. 91. *ξὺν νόῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῷ πάντων ὅκωσπερ νόμῳ πόλις καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως.*

gesetzlose Beschaffenheit des Vorhandenen. Es existiert eine tief eingreifende Einheitlichkeit im Welt- wie im Menschen-Leben. Sie zwingt sich dem Nähertretenden auf und bedingt ein vernunftmässiges Betragen.

So weit das Bisherige.

## II.

Wie ist nun der Logos bei HERAKLIT zu bestimmen?

Wir geben im folgenden die Sprüche, in welchen authentische hierhergehörige Äusserungen des Ephesiers vorliegen, und es wird sogleich auffallen, dass er sich des Ausdrucks nicht häufig bedient hat.

1. *οὐκ ἐμεῦ ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογέειν σοφόν ἐστι ἓν πάντα εἰδέναι*[1]).
2. *Γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπείροισι ἐοίκασι πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιουτέων, ὁκοίων ἐγὼ διηγεῦμαι, διαιρέων ἕκαστον κατὰ φύσιν καὶ φράζων ὅκως ἔχει*[2]).
3. *Τοῦ λόγου τοῦδε ἐόντος αἰεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον.*
4. *Τοῦ λόγου δ' ἐόντος ξυνοῦ ζώουσι οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίην ἔχοντες φρόνησιν*[3]).

Die Erklärungen gehen ziemlich weit auseinander.

Am radikalsten gegen jede Bedeutung, die über die des Wortes hinausführt, spricht sich SCHUSTER[4]) aus. Überall da, wo Logos bei HERAKLIT vorkommt, supponiert er die Bedeutung von Rede und sucht seine Auffassung zu belegen durch Beispiele aus der religiösen Litteratur, wo auch das Gesetz der Natur als predigend vorgeführt werden soll. Aber mit dieser Auffassung kommt man nicht ohne Zwang aus, und sie wird auch durch den Kontext ver-

---

[1]) Fr. 1. Ich halte es nicht für erlaubt, sich hier das Überlieferte (HIPPOLYTUS Ref. haer. 9. 9) durch ein konjiciertes *εἶναι* statt *εἰδέναι* zu erleichtern. Dagegen ist das sinnlose *δόγματος* bei HIPPOLYT offenbar für eine Schriftkorruption zu halten und mit *λόγου* auszutauschen.

[2]) Fr. 2. Was unter 3 folgt, bildet mit dem hier unter 2 angeführten einen Spruch; obwohl letzteres thatsächlich erst nach dem in 3 Gegebenen folgt, also die zweite Stelle einnimmt, habe ich mir doch aus leicht erkennbaren Gründen hier diese Umstellung erlaubt.

[3]) Fr. 92.

[4]) HERAKLIT von Ephesus. Acta societatis philologiae Lips. Tom. III. 1873. S. 17 ff.

boten, wenn wir den in Fr. 92 bei BYWATER (in unserem Verzeichnis No. 4) überlieferten Spruch ins Auge fassen. Abgesehen davon, dass eine gemeinsame Rede einen ziemlich prekären Gedanken abgiebt, so fordert der parodieartige Kontrast, der dem Spruche seinen Charakter verleiht, dass im *λόγος* eine mit *φρόνησις* parallele Vorstellung ausgesprochen sei, wie im *ξυνῷ* eine dem *ἰδίην* korrespondierende Grösse[1]). Aber der *φρόνησις* entspricht *λόγος* in einer anderen Bedeutung als „Wort". Ein gewisser Leitfaden aus den Schwierigkeiten scheint allerdings vorzuliegen in einer Bemerkung des ARISTOTELES[2]), nach welcher HERAKLIT seine Schrift mit dem Spruche eröffnet haben soll[3]): *Τοῦ δὲ λόγου τοῦδε ἐόντος αἰεί, ἀξύνετοι κτλ.* Und im Anschluss hieran bestimmt ZELLER[4]) den Begriff dahin: Bei dem Logos sei zunächst an die Rede, zugleich aber auch an die in ihr ausgesprochene Wahrheit zu denken. Diese Doppeldeutigkeit soll nach ZELLER — so viel ich sehe — der Verfasser selbst beabsichtigt haben. Hiergegen aber ist einzuwenden, dass der Begriff von Logos anderswo bei HERAKLIT zweifelsohne einen ausgeprägten Inhalt hat, wie wir uns bei unseren Erörterungen über *λόγος ξυνός* überzeugt haben. Steht die Bedeutung uns fest bei dem Satze: *Τοῦ λόγου δ' ἐόντος ξυνοῦ . . . . κτλ,* so klingt damit zu auffallend der andere *τοῦ λόγου τοῦδε ἐόντος αἰεί* zusammen, als dass es sich empföhle, hier einen solchen Gedankenunterschied zu statuieren. Und was die Bemerkung des ARISTOTELES anbelangt, so sind wir nun einmal bei dem Verlust der herakliteischen Schrift *(περὶ φύσεως)* ausser stande kontrollieren zu können, inwiefern sie nicht nur relativ gilt. Wie die Worte lauten, scheinen sie nicht absolut an der Spitze gestanden haben zu können. Man vermisst etwas, worauf eben dies *τοῦδε* sich beziehen könne[5]). Und das Ganze müsste dann, wie mir scheint,

[1]) Ähnlich HEINZE S. 55.

[2]) Rhet. III. 1407 b. *Τὰ γὰρ Ἡρακλείτου διαστίξαι ἔργον διὰ τὸ ἄδηλον εἶναι ποτέρῳ πρόσκειται, τῷ ὕστερον ἢ τῷ πρότερον οἷον ἐν τῇ ἀρχῇ αὐτοῦ τοῦ συγγράμματος, φησὶ γάρ. Τοῦ λόγου κτλ.* Sext. Emp. adv. Math. VII. 132 *ἐναρχόμενος γοῦν τῶν περὶ φύσεως καὶ τρόπον τινὰ δεικνὺς τὸ περιέχον φησί. Τοῦ λόγου κτλ. περιέχον* ist wohl aufzufassen als ein dem HERAKLIT überhaupt nicht angehöriges Wort, mit welchem Sextus HERAKLITS *λόγος* wiedergegeben haben will. Siehe später.

[3]) Das oben angeführte Fragment 2 bei BYWATER.

[4]) Philosophie des Griechen V. Aufl. I. a. 630 fg. Anm.

[5]) Es kommt ja im folgenden keine Explikation, wie der Gedanke im Vorangehenden gar nicht vorbereitet wäre. Noch viel weniger empfiehlt es sich, den ARISTOTELEStext gutzuheissen, wonach *τοῦ δέοντος* zu lesen wäre.

anders konstruiert gewesen sein. Anstatt *τοῦ λόγου τοῦδε ἐόντος αἰεὶ* etwa *τοῦ λόγου αἰεὶ ὑπάρχοντος*. Ich halte es für wahrscheinlich, dass die allerersten Worte den Logos irgendwie thematisch genannt haben, daneben eine Andeutung davon gaben, dass HERAKLIT seine Gedanken auf diesen Begriff stützte. Weil aber erst an unseren Satz eine förmliche Auseinandersetzung des HERAKLIT sich anknüpft, ist das vorangehende von den späteren Philosophen ausser Betracht gesetzt und solcherweise uns in Wegfall gekommen.

Es zeigt sich nun auf diese Weise, dass jeder Versuch für den Logos bei der Bedeutung Wort, Rede stehen zu bleiben, unzureichend ist. Will man der herakliteischen Anwendung des Wortes gerecht werden, bleibt nichts übrig als anzuerkennen, es habe das Wort bei unserem Ephesier die Bedeutung von Vernunft. Nur muss man nicht modernisieren und bei dem Philosophen des 5. Jahrhunderts v. Chr. suchen, was das Erzeugnis eines anderen philosophischen Zeitalters ist. Es heisst eine falsche Bahn einschlagen, wenn z. B. LASSALLE[1]) den Logos so interpretiert: Er sei die als inneres vernünftiges Gesetz des Daseins ausgesprochene prozessierende Identität der Gegensätze selbst . . . die Idee der Existenz selbst. So konnte HEGEL sprechen. So hat HERAKLIT nicht gesprochen[2]). Auch ist es schief, mit PFLEIDERER[3]) von einem objektiv hypostasierten Sinn des Wortes zu sprechen, welcher schon bei HERAKLIT vorkommen soll, wie das Wort in dieser Bestimmtheit bekanntlich später eine Hauptkategorie der Stoiker bildet. Aber es bleibt doch immerhin die Bedeutung von Vernunft als die adäquateste festzuhalten. Wenn man sich dagegen sträubt, dies gutzuheissen, dann rührt das gewöhnlich wohl von der Vorstellung her, es sei ein solcher Begriff der Zeit HERAKLITS nicht

---

[1]) Die Philosophie Herakleitos des Dunklen von Ephesus 1858. S. 322.

[2]) Übrigens zeigt sich eben an diesem Heraklitausleger, wie unumgänglich notwendig eine nüchterne Analyse des Begriffs selbst ist. Der Mangel hieran verwickelt LASSALLE in Widerspruch mit sich selbst. Die typische Übersetzung LASSALLES für den herakliteischen Logos ist Vernunftgesetz und zwar mit specieller Hervorhebung des zweiten Gliedes der Wortzusammensetzung, des Gesetzes. Zu Grunde liegt hierfür die Vorstellung von „sammeln" und „abstrahieren", was sich auch etymologisch erhärten lässt. Dies hindert ihn jedoch nicht, von der prägnanten Bedeutung „Wort" auszugehen und sodann den Logos bei HERAKLIT in eine ziemlich unkritisch gewonnene Verbindung mit Zendavestas Honover zu setzen.

[3]) Die Philosophie des HERAKLIT von Ephesus im Lichte der Mysterienidee 1886 S. 234.

zuzumuten, zumal dies einen zu weiten Horizont für einen zu beschränkten Kulturboden bezeichne. Diese Voraussetzung aber ist falsch. Die Vernunft als Begriff und zwar als spekulativer hat einen parallelen Lauf mit den Worten, die in der Sprache dem Nachdenkenden zu Gebote standen: Im Griechischen *νοῦς, φρόνησις, ἐπιστήμη* u. s. w. Auch *λόγος*. Es ist unbegründet, wenn SCHUSTER[1]) in Abrede stellt, dass zur Zeit HERAKLITS für dieses Wort die Bedeutung von Vernunft schon im Gebrauch gewesen sei. Einen Beleg für die Richtigkeit unserer Behauptung giebt uns HERAKLITS ungefährer Zeitgenosse PARMENIDES. In den Fragmenten seiner Schrift *περὶ φύσεως*[2]) kommt dieser auch auf das Wahrheitskriterium zu sprechen, indem er seine eigenen Sprüche dem Nachdenkenden empfiehlt. Den unsicheren Weg, den die blinden Augen, die tauben Ohren und das Gerede anweisen, soll man nicht einschlagen, sondern *λόγῳ* beurteilen, was er vorgeführt hat[3]).

Aber was viel mehr ist, HERAKLIT selbst gebraucht ausser in den schon angeführten Stellen das Wort auf eine Weise, die unsere Auffassung entschieden rechtfertigt. Über die Bedeutung von „Wort“ hinaus und auf die hier angenommene Bedeutung von *λόγος* führt schon die Wendung *εἰς τὸν αὐτὸν λόγον ὁκοῖος*, die in einem herakliteischen Spruch[4]) vorkommt. Derselbe lautet: *Θάλασσα διαχέεται καὶ μετρέεται εἰς τὸν αὐτὸν λόγον ὁκοῖος πρόσθεν ἦν ἢ γενέσθαι γῆ.*

HEINZE giebt hier eine Erklärung[5]), welche ich nicht für richtig halten kann. Er legt dem *λόγος* seine prägnanteste Bedeutung bei[6]) und lässt aus dieser Stelle hervorgehen, dass *λόγος* geradezu für *πῦρ* gebraucht und als ein Stoff gedacht wird. Den Sinn giebt er folgendermassen wieder: „Das Meer verflüchtigt sich und wird gemessen, das heisst es verwandelt sich nach Massen in denselben Logos, also (?) in dasselbe Feuer, von welcher Beschaffenheit es vorher war, ehe es selbst entstand.“ Aber sollte wirklich Logos nur ein beliebiges Alternat für Feuer sein, so musste sich dies aus

---

[1]) Oben citierte Abh. S. 20.

[2]) Zusammengestellt von KARSTEN Phil. Graec. I. 2.

[3]) V. 53 ff . . . . *κρῖναι δὲ λόγῳ πολύδηριν ἔλεγχον ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα.*

[4]) CLEM. Al. Strom. V. 599 D. citiert bei Eus. Prop. Ev. XIII. 676 c. Bei BYWATER Fr. 23.

[5]) S. 24 fg.

[6]) Dass das Wort bei HERAKLIT ausschliesslich so aufgefasst werde, ist ausgeschlossen durch die Tirade in Fr. 18 *Ὁκόσων λόγους ἤκουσα κτλ.*

andern Erscheinungen im herakliteischen System ergeben, was aber thatsächlich nicht der Fall ist. Und auch so wäre der Ausdruck, dass das Meer sich in Logos umgestaltete, ebenso inconcinn, als ob die Könige, die nach einem herakliteischen Spruch[1]) den *πόλεμος* zum Vater haben, sich wiederum in Krieg verwandeln sollten. Die harmonisierende Tendenz dieser physischen Maxime wird auch durch eine so schwerfällige Gedankenkonstruktion eingebüsst. Näher liegt es, in diesem Spruche eine für Heraklit eigentümliche Neigung zu erkennen, diejenige nämlich, die reine unstörbare Identität zu veranschaulichen. Es entspricht somit der Ruhe des Gedankens am besten, wenn die Worte nur eine schlichte Ähnlichkeit besagen sollen. Böse und gut ist eins, der Weg nach oben und unten: So auch der Prozess, den das zu *θάλασσα* umgestaltete Wasser durchläuft, gerade derselbe wie vorher[2]). Ich fasse *λόγος* hier als ratio auf[3]). Es heisst hier: Secundum eandem rationem, oder vielmehr eandem in rationem qualis, indem statt des gewöhnlichen *κατὰ* hier das *εἰς* eingetreten ist, was als Nachwirkung der den vorangehenden Verben (*διαχέεται κ. μ.*) involvierenden Bewegungsvorstellung zu betrachten ist[4]), eine logische Attraction, die dem Griechischen eignet[5]).

Wie man sich aber auch die Worte zurecht legen mag, immer sind wir damit über die Bedeutung „Wort" hinausgewiesen. Und auch bei unserer Fassung dieser Stelle liegt die Entwickelung des zu erzielenden Begriffs (Vernunft) völlig mit dem festgestellten auf einer Linie, etwa nach der Skala: Weise, Regel, Formel, Norm auf mechanischem wie auf intelligiblem Gebiete.

Dem aber tritt zur Seite eine Äusserung Heraklits, in welcher er unter Anwendung unseres Wortes, *λόγος*, geradezu von der

---

[1]) Fr. 44. *Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι πάντων δὲ βασιλεύς.*

[2]) Es wird bei dieser Auffassung ohne weiteren Belang sein, ob man *γῆ* unter den Worten mitzählen lässt, oder ob man das kritisch verdächtige Wort streicht.

[3]) Wäre Zellers (I. 2. 690 Anm.) Auffassung richtig, wenn er die Übersetzung „zu derselben Grösse" liefert, dann wäre doch, wie Heinze bemerkt, *ὁκόσος* und nicht *ὁκοῖος* zu erwarten. Aber es wird sich wohl überhaupt hier nicht um ein Mass handeln, sondern um einen Modus.

[4]) Man vergleiche Platons Rep. I. p. 353 CD. Auch hier heisst *λόγος* nicht Mass. Und doch heisst es *εἰς τὸν αὐτὸν λόγον.* Voran geht *τίθεμεν.*

[5]) Vgl. Kühner, Ausf. Grammatik d. gr. Sprache. 2. Aufl. Zweite Abteilung § 448 (cfr. § 447).

Vernunft eines Mannes spricht. Nach DIOGENES Laert.[1]) hat er nämlich gesagt: *Ἐν Πριήνῃ Βίας ἐγένετο ὁ Τευτάμεω, οὗ πλέων λόγος ἢ τῶν ἄλλων.* Eine Illustration seiner Behauptung, mithin einen Beleg dafür, dass BIAS mehr von dem *λόγος* besessen hat, liefert HERAKLIT durch Mitteilung eines scharfsinnigen Wortes, welches derselbe gelegentlich gesprochen haben soll.

Kehren wir nun mit diesem kritischen Ergebnis zu unserer viergliedrigen Tabelle der herakliteischen Sprüche zurück, um daraus ein Totalbild von dem begrifflichen Inhalt dieser Vernunft zu gewinnen, so sehen wir folgendes:

Ad 1[2]). Von dem menschlichen Individuum mit seiner apriorischen Irrtumsfähigkeit weist HERAKLIT hier auf den *λόγος* als auf etwas, aus dem man über eine thatsächlich existierende Allweisheit Gewissheit erlangen könne. Für die Vernunft giebt dies die Charakterbestimmung, dass dieselbe sich für die Gehörleistenden eröffnet, mithin dass sie selbstmitteilbar ist (*τοῦ λόγου ἀκούσαντας*), und ferner dass sie durch diese Mitteilung eine rationale Weltanschauung gewährt: Einsehen, dass Eins alles weiss, kann nur vermittelt gedacht werden durch anschauliche Belege dieser Weisheit, d. h. hier durch das vernünftig eingerichtete Universum[3]).

Und diese beiden Züge, dass der *λόγος* sich selbst mitzuteilen vermag, und dass er universell ist, finden wir auch in den angereihten Sprüchen. Das erstere liegt in der Form, ist die logische Voraussetzung der kontrastweise ausgesprochenen Rüge. Das zweite Moment, die Universalität im Geschehen, in der Zeit und der Verbreitung im allgemeinen bildet den wörtlichen Kern dieser Sprüche, nämlich:

2) Alles[4]), was die Welt des Geschehens aufzeigt, trägt das Gepräge (*γιν. κατά*) von dieser Vernunft.

3) Dieselbe[5]) thut sich fortwährend kund; niemals bleibt sie

---

[1]) I. 88. Bei BYWATER Fr. 112.

[2]) Der Spruch lautet ja: *Οὐκ ἐμεῦ ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογέειν σοφόν ἐστι ἓν πάντα εἰδέναι.*

[3]) Mit *ἓν* ist zweifelsohne Gott gemeint (Cfr. die oben S. 229 gegebenen Aussagen HERAKLITS über Gottes einzig stehende All-Einsicht). Das neutrale *ἓν* hält den Spruch konsequent auf rein begrifflichem Boden. Feiner stilistischer Zug des grossen Dialektikers!

[4]) *Γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπείροισι ἐοίκασι κτλ.*

[5]) *Τοῦ λόγου τοῦδε ἐόντος αἰεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον.*

verborgen, so dass etwa damit der Unverstand der Menschen entschuldigt werden könnte.

4) Allgemein[1]) und demnach allen Menschen zugänglich hätte sie vollends mit Recht auf allseitige Beistimmung Anspruch machen können. Und wenn „die Vielen“ leben, als hätten sie eine Privatvernunft (*ὡς ἰδίην ἔχοντες φρόνησιν*), dann ist das eigentlich ein thörichter Verstoss gegen den *λόγος*, der als *κοινός* auf alle sich bezieht. Letzterer Satz fügt ein neues Element hinzu, insofern derselbe mehr als die übrigen eine innere naturgemässe Korrespondenz zwischen diesem *λόγος* und dem individuellen menschlichen Vernunftgeist hervorhebt. Jedoch kann gut die Rede sein von einem erwarteten Einfluss der Vernunft im All auf die menschliche Vernunft, ohne dass damit eine völlige Identität ausgesprochen wäre, so dass etwa schon HERAKLIT den menschlichen Geist nur für eine modifizierte Ausgestaltung des Weltlogos angesehen habe. Es darf nicht unbeachtet gelassen werden, dass im zweiten Gliede der Parallelen nicht *λόγος*, sondern ein anderes Wort mit *φρόνησις* den Platz eingenommen hat. Jedenfalls scheint es sehr gewagt, auf diese Möglichkeit der Interpretation hin von einem psychologischen Logos in stoischem Stile bei unserm Ephesier zu sprechen, besonders da es nicht behauptet werden kann, es fehle in den uns vorliegenden Sprüchen ganz an Erscheinungen, die gegen diese Auffassung eintreten können[2]).

Lassen wir es dabei stehen, wozu uns die Worte unwidersprechlich Anrecht geben: Es giebt nach HERAKLIT im System des Kosmos eine objektiv vorhandene Vernunft, nach dieser eingerichtet und intellektuell beherrscht tritt uns die Welt sichtlich entgegen, ununterbrochen macht sie sich geltend und drängt sich ihrem gemeinsamen Charakter gemäss dem menschlichen Bewusstsein so auf, dass der Mensch nur irrtümlicher Weise ein von ihr abweichendes Regulativ, etwa eine Separat-Vernunft, beansprucht.

Zur genaueren Charakteristik unseres Begriffs sollen noch ein paar Eigentümlichkeiten besprochen werden.

---

[1]) *Τοῦ λόγου δ' ἐόντος ξυνοῦ ζώουσι οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίην ἔχοντες φρόνησιν.*

[2]) So wäre z. B. in diesem Falle in seinen ästhetisch-ethischen Anschauungen ein systematischer Griff gemacht, den wir sonst eben bei ihm so völlig vermissen. Ferner in Fr. 112 hätte man, wenn die Voraussetzung stichhaltig wäre, eine andere Redaktion des Gedankens erwarten sollen. Anstatt *['Ἐν Πριήνῃ Βίας ἐγένετο] . . . οὗ πλέων λόγος ἢ τῶν ἄλλων* etwa mit dem Artikel: *οὗ πλέων ὁ λόγος* oder besser: *ᾧ πλέον τοῦ λόγου.*

Die Singularität des Logos erhält eine besondere nähere Beleuchtung durch das specielle Verhältnis, in welches derselbe gebracht worden ist zum Subjekt des Verfassers selbst und seine vorliegende Aufgabe, zumal in den meisten Sprüchen: Ein Umstand, der unserem Ephesier beinahe den Charakter eines Propheten verleiht. Nicht ich bin der Wortführende, sondern es ist Jahve der spricht, lautet es bei den hebräischen Propheten. Nicht auf mich, sondern auf *λόγος* habt ihr zu hören, heisst es hier[1]). So beschränkt der begriffsbestimmte Spielraum des Logos bei Heraklit ist, so absolut ist seine Souveränität. Und doch ist näher angesehen sein eigener Geist dem Logos völlig kongenial. Es ist mehrfach überliefert, welch eine sublime Vorstellung Heraklit von der Tiefe seiner eigenen Erkenntnis genährt hat[2]). Dasjenige, wofür die Menschen im grossen und ganzen blind sind, hat er eingesehen. In einem von den oben angeführten Sprüchen lässt er sich über das Selbstzeugnis des Logos und seine eigenen Erörterungen in einem Atemzuge aus: Logos ist aus allem Geschehenen ersichtlich, die Menge steht dem allen stumpfsinnig gegenüber, er setzt es auseinander, und bezeichnet es, wie es ist[3]). So verläuft die Sache im dreifachen Rhythmus. Mit stolzem Selbstbewusstsein lässt er durchblicken, dass er Worten, wie denjenigen, die er abzugeben hat, keinen geringen Einfluss zutrauen kann. Es wird, nachdem sie ausgesprochen sind, ein Umschlag eintreten müssen. Die dem Logos gegenüber verschlossenen Unverständigen werden auf die Länge nicht mehr so sein können[4]). Doch die dem Vieh ähnliche, lediglich dem Sinnlichen zugethane Masse natürlich ausgenommen[5]).

Dieses Phänomen ladet zu vielerlei Erwägungen ein, denen wir uns aber hier werden entziehen müssen. Nur sei bemerkt, wie die schon oben angedeutete Folie des Begriffs bei Heraklit

---

[1]) Fr. 1. [2]) Siehe die Belege bei Bywater Anm. zu Fr. 80.

[3]) Oben citierte Fr. 2. *κατὰ τὸν λόγον τόνδε, ἀπείροισι ἐοίκασι . . . . καὶ ἔργων τοιουτέων, ὁκοίων ἐγὼ διηγεῦμαι . . . . . φράζων ὅκως ἔχει.*

[4]) Oben citierte Fr. 2. *Τοῦ λόγου τοῦδε ἐόντος αἰεὶ ἀξύνετοι γιν. ἀνθρ. καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον.* Aber nachher! Interessant ist hier die innere Symmetrie der Anschauungen. Die Rolle seiner Person und der Zusammenhang der Sache laufen völlig parallel:

Er fühlt sich mit seiner Einsicht isoliert . . . . doch Menschen werden zur Einsicht kommen müssen. Niemand hat eingesehen, dass das *σοφόν* völlig *κεχωρισμένον* ist (Fr. 18) . . . . jedoch ist *ξυνὸν πᾶσι τὸ φρονέειν*. Fr. 91.

[5]) Fr. 111. *οἱ δὲ πολλοὶ κεκόρηνται ὅκωσπερ κτήνεα.* Cfr. Fr. 2 Schluss.

sich aufs neue bestätigt, indem wir auf solche Weise sehen, wie seine Logosidee ihre Energie durchaus aus dem ästhetisch-ethischen Zusammenhang schöpft. Auf dasselbe führt auch eine andere formale Beobachtung, die wir den zu Gebote stehenden Sprüchen entnehmen. Durch Heranziehung ethischer Bestimmungen haben wir den Weg von Heraklits Physik zu unserm Hauptthema gesucht. Die formelle Eigentümlichkeit, die wir hervorheben wollen, ist hiermit übereinstimmend diese, dass sämtliche hierher gehörige Sprüche eine Rüge direkt aussprechen oder indirekt involvieren. Letzteres ist der Fall bei dem zuerst angeführten Spruch in der oben (S. 232) angeführten Tabelle, auf welche ich verweise; die Rüge verbirgt sich hier in der Verwahrung einer als möglich gedachten Entschuldigung (*οὐκ ἐμεῦ ..... ἀκούσαντας*) und in der indirektenAufforderung zu einer Einräumung (*ὁμολογέειν ... σοφόν ἐστι*). Durchgehend steht das Wort in einer Rede voll ethischer Entrüstung. Niemals finden wir das Wort rein thetisch genannt, etwa als Subjekt einer selbständigen philosophischen Didache, sondern konstruiert in untergeordnetem Satzverhältnis fügt sich das ästhetisch gefärbte Wort ein als prägnantes Glied seiner ethischen Technik. Als Motto über die Betrachtungen Heraklits, in welche der Logos eingeflochten ist, kann man vielleicht einen Spruch des Ephesiers selbst aufstellen, in welchem er sagt: Lasset uns nicht, wenn wir uns über die grossen Sachen verständigen wollen, Verfängliches herzubringen [1]).

Hiermit stimmt schliesslich noch ein Umstand überein. Neben der geringen Zahl von Logos-nennenden Sprüchen, die durchaus denselben Charakter tragen, reihen sich andere, in denen genau derselbe Gedanke sich geltend macht, aber nicht mit der Bezeichnung von *λόγος*, sondern auf andere Weise, mit anderen Worten: Ein Umstand, der mit wünschenswerter Unzweideutigkeit zu erkennen giebt, dass wir es mit einer allgemeinen, tief aufgefassten Idee, und nicht mit einem neu ausgestalteten Philosophumenon zu thun haben. Der Verfasser gebraucht das Wort *νοῦς* und verknüpft dasselbe mit *τὸ ξυνόν* wie er a. a. O. den *λόγος* damit verbinden will [2]). Eine ähnliche Rolle kann bei ihm *φρόνησις* übernehmen [3]).

[1]) Fr. 48. *Μὴ εἰκῆ περὶ τῶν μεγίστων συμβαλώμεθα.*

[2]) Fr. 91. *ξὺν νόῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῷ.* Vgl. Fr. 16 und 111, n welchen man gleichfalls das Wort findet.

[3]) Das öfters oben angeführte Fragm. 91. *Ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονέειν.* Cfr. *δίην φρόνησιν* in Fr. 92.

Interessant ist das 19. Fragment bei BYWATER. Der Gedanke, den wir bei dem oben angeführten Fragment 2 berührt sahen (*γινομένων . . . . πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε*), finden wir ausgeführt, hier aber nicht in Verbindung mit *λόγος*, sondern mit *γνώμη* gebracht. Den Text, der eine reiche Menge von Konjekturen erfahren hat, giebt DIOGENES LAERT. IX, 1 so:

*εἶναι γὰρ ἓν τὸ σοφὸν ἐπίστασθαι γνώμην ᾗτε οἱ ἐγκυβερνήσει πάντα διὰ πάντων.*

Ich möchte hier vorschlagen, *ἦ τοι μήν* zu lesen. Es käme dann ein schlichter harmonischer Ausdruck für einen mit kontemplativem Ernst ausgesprochenen Gedanken heraus. Der Spruch wäre dann so zu redigieren: *εἶναι γὰρ ἓν τὸ σοφὸν ἐπίστασθαι γνώμην ἦ τοι μὴν κυβερνήσει πάντα διὰ πάντων.* Die Beteuerungspartikeln entsprechen hier der auf das Zukünftige[1]) gehenden Zuversichtlichkeit des Lesers, welche hervorgerufen werden soll[2]). *Γνώμη* in der Bedeutung von absoluter Intelligenz rechtfertigt sich etymologisch. Vergleicht man das Wort mit *λόγος*, so könnte man sagen, dass *γνώμη* den Begriff mehr seinem substantiellen Inhalt, *λόγος* mehr seinem formalen Wesen nach wiedergiebt. Aber irgend eine genauere erkenntnistheoretische Distinktion haben wir kaum als vorhanden anzunehmen. Materiell fallen diese Worte zusammen. Es fragt sich dann, ob wir nicht hiermit für unsern Begriff eine neue Funktion anzuerkennen haben: Derselbe tritt ja als eine weltregierende Macht hervor. Jedoch wird hier in Betracht gezogen werden müssen, wie der Satz komponiert ist. Woran es dem Verfasser zunächst liegt, ist nicht sowohl die Allherrlichkeit der Welt-Gnome hervorzuheben, als vielmehr die Menschen anzutreiben, dieser sich selbst bezeugenden Gnome die Erkenntnis zu öffnen (also wieder eine ethische, keine didaktische Tendenz), und diesen Antrieb verstärkt er durch die Perspektive, die er seinem Begriffe

---

[1]) Es liegt hierin der Sache gemäss ein gewisses dramatisches Element. Dasselbe Phänomen zeigt ein anderer Spruch bei HERAKLIT, der um so viel wichtiger für uns wird, als er einen völligen Ideenparallelismus bietet, nämlich BYWATER Fr. 26. *Πάντα τὸ πῦρ ἐπελθὸν κρινέει καὶ καταλήψεται.* Futurum. Es wird Oberhand gewinnen.

[2]) Es liegt bei solchen Wendungen ein gewisser Affekt zu Grunde. Vgl. R. KÜHNER, Ausf. Grammatik der griech. Sprache, 2. Aufl. Zweiter Teil. Zweite Abteilung S. 704. Dies *τοι*, welches hier doppelt verstärkt auftritt, wird besonders häufig bei der Anführung von Allgemeinsätzen und Sentenzen gebraucht.

anfügt. Auch in dem rühmenden Zusatz verrät sich der rhetorisch-plastische Charakter, indem es *κυβερνᾶν* — steuern, dirigieren, nicht etwa *κρατεῖν* oder *κυριεύειν* heisst. Zeugt erst die Welt von einer ihr imprägnierten Vernunftmässigkeit, so kann dieselbe nicht umhin, im Gang der Dinge (cfr. *πάντα διὰ πάντων*) ihre charakterbestimmende Signatur aufzuweisen. Viel mehr ist wohl den Worten nicht zu entnehmen. Nicht zu weite Folgerungen zu ziehen, warnt uns ein schon früher angeführter Spruch, der denselben plastischen Typus aufzeigt, nämlich BYWATER, Fragment 28. Wenn es hier vom *κεραυνός* heisst, dass er für *τὰ πάντα* den *οἴαξ* (Griff am Steuerruder) führt, dann ist der Sinn offenbar mehr symbolisch als mechanisch. In unserem Spruche ist nun spekulativ ausgedrückt etwas, wofür HERAKLIT sonst theologisch den Gott einführt[1]). Wer die mit solcher Macht ausgestattete *γνώμη* kennt, der hat *ἓν τὸ σοφόν* inne; aber dies *ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον* kann auch Gott genannt werden.

So hat uns die Analyse methodisch schon öfter zu einer begriffsunterscheidenden Kritik geführt; diese aber bekommt ihre bedeutungsvollste Anwendung, wenn die Untersuchung jetzt weiter zur Diskussion über die Grenzbestimmungen unseres Begriffs fortschreitet.

## III.

Die HERAKLIT-Ausleger haben sich bis jetzt einer ziemlich vollkommenen Einstimmigkeit erfreuen können, auch wenn sie das Verzeichnis der bei HERAKLIT mit *λόγος* zusammenfallenden Wendungen ganz umfangreich gegeben haben. Man hört, der *λόγος* sei ein und dasselbe mit

*πόλεμος* und der ewigen Bewegung
*τὸ δίκαιον*
*εἱμαρμένη*
*τὸ περιέχον*
*ἀναθυμίασις* und vor allem mit dem herakliteischen
*πῦρ* [2]).

Allerdings eine ziemliche Reihe von Identitäten!

Es ist indessen sehr begreiflich, wie man zu dieser bunten Einheit gekommen ist. Man findet sowohl bei HERAKLIT beinahe

---

[1]) Siehe oben S. 229 fr. 65.

[2]) Beispiele HEINZE: S. 11. 16. 18. 24 u. a. O. Doch mitunter in reservierter Weise.

dieselben Prädikate verschiedenen von diesen Gliedern beigelegt, wie es späteren hellenischen Interpreten als Thatsache gilt, dass das eine nur ein beliebiges Alternat für das andere sei; zwei Umstände, die immerhin eine gewisse Möglichkeit für ein ähnliches Begriffsverhältnis abgeben. Jedoch halte ich es für durchaus unwahrscheinlich, dass dem auch in der Wirklichkeit so sei, und dass man dem Ephesier mit der Annahme einer solchen Homousie der Idiome gerecht werde.

Fangen wir mit den wichtigsten Begriffspaaren an, und wir werden alsbald in mehreren Beziehungen die übrigen Punkte prinzipiell beantwortet haben.

Es hat bis jetzt beinahe als Axiom gegolten, es sei bei HERAKLIT Feuer und *λόγος* ganz dasselbe. Das eine Wort nimmt ohne weiteres die Rolle des andern auf; am allerkühnsten aber spricht sich die mutmassliche Begriffseinheit in der Bezeichnung Feuer-Logos aus.

Hierfür kann man sich auf die späteren Philosophen berufen. Sie gebrauchen, wenn sie des herakliteischen Systems gedenken, häufig beide Beziehungen durcheinander. Es gilt dies vorzüglich von den Stoikern. Allein für diese hat *λόγος* sich krystallisiert und bezeichnet in ihrer philosophischen Anschauung ebenso den Schwerpunkt, wie bei HERAKLIT sein Feuer. Wenn man nun weiter bei HERAKLIT dies geheimnisvolle Wort antraf, ist es litterarisch sehr leicht zu verstehen, wie diese Oscillation der Begriffe zu stande gekommen ist. Schwer in die Wagschale fällt, dass PLATON und ARISTOTELES, ob sie wohl öfter herakliteische Sätze erörtern und wohl auch von seinem Feuer sprechen, doch uns nichts von einer solchen Identität wissen lassen. Es wäre auch an sich nichts Auffallendes darin, wenn dann und wann ein späterer Leser des herakliteischen Werks den wahren Charakter von dem oft paradox sprechenden *σκοτεινός* unter den Philosophen verfehlt hätte, wie es ja überhaupt die Art späterer Missverständnisse ist, heterogene Elemente zusammenzuschweissen und auch von dem so entstandenen Gedankenchimären einen begrifflichen Sinn zu verlangen.

Angeführt sind ferner in den vorhandenen Bruchstücken selbst angebliche Berührungen unter den zwei Begriffen von solcher Art, dass diese Annahme nahe liegt. Das Feuer, welches den Urgrund der Erscheinungen und das Grundwesen alles Bestehenden ausmacht, ist auch mit einer entsprechenden Macht ausgestattet. Im

Blitze steuert dasselbe alles, und wie dasselbe scheidend an alles herantritt, so soll es die Oberhand bekommen[1]) etc. Mehr oder minder ästhetische Variationen des Gedankens vom Weltprinzip der physischen Ursächlichkeit!

Nun werden ähnliche Prädikate aber auch dem θεῖος νόμος beigelegt und der γνώμη. Allein wie wir gesehen haben — diese Sprüche tragen einen andern Charakter und bewegen sich auf einem von dem physischen durchaus verschiedenen Boden. Und was den Logos anbetrifft, so lässt sich kein einziger Zug aufweisen, der dem Begriff ein Element von Ursächlichkeit[2]) verleihen sollte. Dem Etymon des Begriffs nach beschränken sich die Prädikate darauf, zu besagen, dass der λόγος immer ist, und ferner etwas über alles Entstehende sich Erstreckendes, endlich dass er gemeinschaftlich (κοινός) und von einem dem menschlichen Begriffsvermögen correlaten Wesen ist. Aber von Ursächlichkeit, etwas mit dem pangenetischen Feuerprinzip Identischen, findet sich keine durchschlagende Stelle[3]).

Endlich erheben sich — die Sache unter allgemeinem rationellen

---

[1]) Siehe das S. 241 Anm. 1 angeführte Citat Bywater Fr. 26.

[2]) Es leuchtet ein, dass eben in diesem Begriff die gemeinsame Basis für πῦρ und λόγος im Falle zunächst zu suchen wäre.

[3]) Gewöhnlich sucht man für die entgegengesetzte Auffassung einen Beleg in der Stelle, auf welche die oben gegebene Darstellung sich bezogen haben will mit den Worten: „über alles Entstehende sich Erstreckendes", nämlich Fr. 2. Γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε. Aber nur mit Hilfe einer falschen ungrammatischen Exegese. Der gesuchte Sinn würde vorliegen hiesse es: πάντων ὑπὸ τοῦ λόγου ποιηθέντων oder γιν. διὰ τοῦ λόγου. Dagegen hat κατά mit acc. wie hier immer entweder die Bedeutung eines sich Ausbreitens über (eines sich Erstreckens) oder die Bedeutung einer Norm, und wenn diese letztere sich der Bedeutung eines Mittels annähern sollte, ist es immer nur so, dass das Wort eine imaginierte Norm abzugeben vermag, zu welcher dann das objectum comparationis sich analog verhält. (Vgl. Kühners Gram. 2. Aufl. Zweiter Teil. Erste Abteilung S. 411 ff. Doch will auch er zu viele Bedeutungen statuieren, und die Gruppierung ist nicht befriedigend, wenn Zweck, Gemässheit und Weise unter die kausale (?) Bedeutung subsummiert wird). Durchgehend entspricht dem κατά das deutsche gemäss. Von einer gewissen, wenigstens anscheinenden Ursächlichkeit kann nur da die Rede sein, wo es sich um eine Gemütsverfassung handelt, so z. B. κατὰ φιλίαν, κατ' ἔχθραν, κατὰ φθόνον (obwohl es sich auch hier fragt, ob nicht die Vorstellung eine andere sei). Unser Ausdruck sagt demnach nicht mehr und nicht weniger, als dass alles schon in seinem Entstehen mit dem Stempel der Vernunft geprägt wird und somit der λόγος schon von vornherein alles eigenschaftlich mitbestimmt. Der Gedanke ist tief, aber noch nicht metaphysisch konstruktiv.

Gesichtspunkt betrachtet — Bedenken gegen eine derartige durchgeführte Vermischung, wie sie gewöhnlich gutgeheissen wird.

Das Psychische und Physische bei HERAKLIT ist nicht bloss analog, sondern identisch, heisst es bei TEICHMÜLLER[1]). Logos materiell gefasst, ist das Feuer, und das Feuer vergeistigt, ist der Logos, behauptet HEINZE[2]). Allein der Gedanke, der sich in *λόγος* einkleidet, ist nun einmal nicht materiell, sondern intellektuell, und ebensowenig kann man aus dem Feuer, und sei es in höchster Potenz vergeistigt, Vernunft herausbringen. Wir können es nicht, und es fehlt, was uns überzeugen könnte, HERAKLIT habe den anschauungsleeren Gedanken herauspeinigen wollen[3]).

Es kann uns demnach nicht als richtig gelten, eine Identität[4]) anzunehmen zwischen dem *λόγος* und dem mechanischen Prinzip, einer elementaren Naturkraft, der die Gegenstände ihre Existenz verdanken. Aber indem der Verfasser den vorliegenden Prozess ansieht, merkt er sich, dass eine Vernunftmässigkeit sich im grossen Verlaufe geltend macht, eine Vernunftmässigkeit, die auch für die Art und das Endergebnis aller zukünftigen Geschehnisse bürgt.

Noch ist auf eine Stelle einzugehen. Sie findet erst hier ihren Platz, weil in ihr auch von einem neuen Wort, dem *περιέχον* gesprochen wird. Die Stelle findet sich bei SEXTUS Empir. adv. Math. VII, 127, und es heisst in diesem Zusammenhang, HERAKLIT halte das *περιέχον* für vernünftig. Dieser Punkt erledigt sich aber schon dadurch, dass das bei den Stoikern geläufige Wort *περιέχον* durchaus nicht für herakliteisch zu nehmen ist[4]). Das Haupt-

---

[1]) S. 74. [2]) S. 24.

[3]) Ein wirkliches Medium zwischen den beiden Vorstellungen, von denen jede für sich ein Centrum polar-entfernter Ideenbereiche bezeichnet, könnte man im Licht suchen, und wirklich finden wir bei späteren Logosphilosophen das *φῶς* in hypostasierter Form geradezu als terminus technicus. Aber wiederum bezeichnend ist es, dass HERAKLIT für eine solche Vermittelung kein Bedürfnis gefühlt hat. Das Wort gehört nicht zu dem herakliteischen Glossar.

[3]) Somit muss ich mich auch gegen ZELLER erklären (I, 2 670 ff.). Es wäre zu wünschen, dass dieser Gelehrte diese in die Geschichte der Philosophie so tief eingreifende Frage eingehender erörtert hätte.

[4]) Auch ZELLER bemerkt gelegentlich 1, 2 707 Anm. 5, dass SEXTUS das Herakliteische in seiner eigenen Sprache wiedergiebt. Dasselbe kritische Bedenken wegen des *περιέχον* spricht schon LASSALLE aus (305 ff.). Das SEXTUS mit eigenen Worten fortfährt, deutet sich auch in seiner Darstellungsform an (127: *ἀλλὰ κοινὸν καὶ θεῖον (λόγον) τίς δὲ ἐστὶν οὗτος, συντόμως ὑποδεικτέον ἀρέσκει. κτλ.)*

interesse der Stelle knüpft sich aber an die Weise, in welcher dem *λόγος* oder *θεῖος νόμος* eine Funktion beigelegt wird, die sonst dem *πῦρ* oder der *ψυχή*[1]) zukommt. Das Bindemittel soll hier die *ἀναθυμίασις* gewähren, in welcher HERAKLIT nach gut bezeugter Angabe[2]) die *ψυχή* als thatsächliche funktionierende Wirklichkeit sehen wollte. SEXTUS erzählt uns nun:

*Τὸν δὲ λόγον κριτὴν τῆς ἀληθείας ἀποφαίνεται οὐ τὸν ὁποιονδήποτε ἀλλὰ τὸν κοινὸν καὶ θεῖον* — dies paraphrasiert SEXTUS dann folgendermassen: *ἀρέσκει γὰρ τῷ φυσικῷ τὸ περιέχον ἡμᾶς λογικόν τε ὂν καὶ φρενῆρες.* Dann weiter 129 *τοῦτον δὴ τὸν θεῖον λόγον καθ' Ἡράκλειτον δι' ἀναπνοῆς σπάσαντας νοεροὶ γινόμεθα καὶ ἐν μὲν ὕπνοις ληθαῖοι κατὰ δὲ ἔγερσιν πάλιν ἔμφρονες. Ἐν γὰρ τοῖς ὕπνοις μυσάντων τῶν αἰσθητικῶν πόρων, χωρίζεται τῆς πρὸς τὸ περιέχον συμφυίας ὁ ἐν ἡμῖν νοῦς.*

Das ganze Stück ist mit seiner Verworrenheit und seinen Widersprüchen so wenig kritisch sicher, dass man sich nicht sehr dazu aufgefordert fühlen kann, viele Worte darauf zu verwenden. Ich bemerke nur bezüglich der Ausdrücke, die er unserm Ephesier zuschreibt, dass es wohl nicht viel besser mit einer *λόγος*-Einatmung oder *λόγος*-Einsaugung als herakliteische Lehre steht[3]), als mit der herakliteischen Ursprünglichkeit der kurz darauf folgenden Bezeichnungen *περιέχον*, *λογικόν* und *νοῦς* im Sinne des ANAXAGORAS[4]). Das eine wird so wenig herakliteisch sein wie zugestandenermassen das andere.

Das oben angeführte Verzeichnis gab ferner an, dass *λόγος*, *εἱμαρμένη* und *τὸ δίκαιον* zusammengefasst worden seien. Es mag

---

[1]) ARISTOT. Metaph. 1, 3. 984 a. *πῦρ . . . . Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος ἀρχὴν (τίθησι)* vergl. mit de anima 1. 2 16 *καὶ Ἡράκλειτος δὲ τὴν ἀρχὴν εἶναί φησι ψυχήν.* Siehe Anm. 2.

[2]) *ψυχὴν εἴπερ τὴν ἀναθυμίασιν ἐξ ἧς τἆλλα συνίστησιν καὶ ἀσωματώτατον δὴ καὶ ῥέον ἀεί.*

[3]) Ich glaube, dass SEXTUS hier unkritisch ein Element aus der Atomistik der herakliteischen Anschauung beigemischt hat. Der materialistische Monismus, der sich hier ausspricht, kommt erst mit DEMOKRIT zum Vorschein in der Philosophie. Cfr. ARIST. De anima I 2 404 a. *Καὶ εἴ τις ἄλλος εἴρηκεν ὡς τὸ πᾶν ἐκίνησε νοῦς, οὐ μὴν παντελῶς γ' ὥσπερ Δημόκριτος. ἐκεῖνος μὲν γὰρ ἁπλῶς ταὐτὸν ψυχὴν καὶ νοῦν.* Siehe zur Physik DEMOKRITS MULLACH: Democriti Abderitae operum fragmenta. S. 207 und 410. Mystische Sprüche HERAKLITS über den Menschen beim Wachen und Schlafen kann SEXTUS auf den Weg gebracht haben. cfr. BYW. Frr. 77, 78 64. 2.

[4]) Eklatant tritt die Art hervor, wie er mit den verschiedenen Termini umgeht, wenn wir hiermit die Stelle adv. Math. VII 91 (389) vergleichen. Hier wird umgekehrt *λόγος* dem ANAXAGORAS beigelegt, *ὥστε ὁ μὲν Ἀναξαγόρας κοινῶς τὸν λόγον ἔφη κριτήριον εἶναι.*

nach einer Stelle bei Stobäus, die nicht zu beanstanden ist, für sicher gelten, dass Heraklit von einer *εἱμαρμένη* gesprochen hat, und dass er dieselbe überall zugegen wissen wollte[1]). Aber dies als transzendente Macht auftretende Gesetz gehört als religiös gefärbte Lebensanschauung offenbar einer anderen Gattung von Vorstellungen an als unsere Weltvernunft, welche nicht auf das Verhängnis hinführt.

Und was *τὸ δίκαιον* betrifft, so kommt das Wort bei Platon[2]) in einem so undurchsichtigen Zusammenhang vor, dass es kaum zulässig sein mag, darauf etwas zu bauen. Zuerst: Woher hat Platon das Wort? Schon das steht nicht fest. Das *λεπτότατον*, welches als Prädikat vorgeführt wird, ist vielleicht auch hier natürlicher auf die anaxagoräische Schule mit ihrem *νοῦς*[3]) zurückzuführen als auf Heraklit. Dass *νοῦς*, wie Anaxagoras denselben ausgestaltet hat, auch ein Element von *δικαιοσύνη* besitzen muss, ist selbstredend, und bei dem durchaus freien scherzenden Charakter dieses philosophischen Schwankes von Platon könnte man annehmen, das Wort *δίκαιον* sei gewählt mit vorgreifender Rücksicht darauf, dass *διαϊόν* sich mit demselben reime (mit *νοῦς* geht es ja nicht), wie umgekehrt dies Wort für die ausgebreitete Bewegung gewählt ist mit Rücksicht auf *δίκαιον*. Die folgenden Erörterungen aber legen es nahe zu vermuten, dass hier weder von Heraklit noch von Anaxagoras (überhaupt gar nicht von einem philosophischen *στῦλος*) die Rede sei, sondern von Leuten, die zunächst willkürlich und ziemlich unphilosophisch etwas von jenen gelernt haben wollen und dann das Angeeignete weiter spinnen. Nicht unbeachtet ist der Umstand zu lassen, dass sie nicht genannt sind[4]).

---

[1]) Ekl. I, 178 *γράφει γοῦν (Ἡράκλειτος) ἔστι γὰρ εἱμαρμένη πάντως*. Wenn es hier ferner heisst *Ἡρ. οὐσίαν εἱμαρμένης ἀπεφαίνετο λόγον τὸν διὰ οὐσίας τοῦ παντὸς διήκοντα*, so ist dies zunächst nichts als eine Paraphrase des Stobäus, die auf seine Rechnung kommt. Der stoisch lautende Schluss des Satzes wird wohl auch den Massstab der Ursprünglichkeit für das Übrige abgeben können.

[2]) Kratylos 412 C—413 D.

[3]) Cfr. Anaxagoras bei Mullach. Fragm. philos. graec. I, 243 ff. Fr. 6. Vom *νοῦς*: *ἔστι γὰρ λεπτότατόν τε πάντων χρημάτων . . . καὶ γνώμην γε περὶ παντὸς πᾶσαν ἰσχύει.*

[4]) Soll es nach dem, was wir wirklich in den Sprüchen des Ephesiers besitzen, herakliteisch sein, *τὸ δίκαιον* für die Sonne zu erklären oder sich auf die physische Näherbestimmung des *πῦρ* einzulassen: ob es das Feuer selbst sei oder etwa die Wärme-Substanz des Feuers *(τὸ θερμὸν ἐν τῷ πυρὶ ἐνόν)*?

Heraklit äussert sich gelegentlich über *δίκαιον*[1]) wie über *δίκη*, aber es ist da niemals von irgend einer Ursache oder Offenbarung die Rede, und nichts fordert auf zu einer Kombination mit *λόγος* oder dergleichen.

Endlich ist die Behauptung in Betracht zu ziehen, *λόγος* sei dasselbe wie die ewige Bewegung, der Streit, der Krieg u. s. w. Die Voraussetzung hierfür ist nun, dass *λόγος* mit Gott oder mit *πῦρ* zusammenfiele. Das erste anzunehmen ist willkürlich[2]) und das zweite haben wir ebenso in Abrede stellen müssen. Aber hiervon abgesehen, giebt die Auffassung, *ἔρις* und *πόλεμος* sei mit Feuer (oder Feuer-Logos wie es heisst) ein und dasselbe, Anlass zu prinzipiellen Untersuchungen, die auch für das Verständnis des *λόγος* zuträglich sein muss.

Auch hier kann nicht zugegeben werden, dass die Sprüche die *ἔρις* und den *πόλεμος* ähnlich charakterisieren wie das *πῦρ*. Es sind hier hauptsächlich zwei Äusserungen von Heraklit, um die es sich handelt, nämlich

*Καὶ Ἡράκλειτος τὸ ἀντίξουν συμφέρον καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν καὶ πάντα κατ' ἔριν γίνεσθαι*[3]) und

*πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους*[4]).

Es wird aber immer ein Unterschied bestehen müssen zwischen dem produktiven Naturprinzip und dem Prinzip der Modalität, das die scheinbare Verschiedenheit auf ästhetisch befriedigende Weise erklären soll. Das letztere haben wir hier, wie bei Heraklit das

---

[1]) Herakliteische Theodicee Fr. 61. *τῷ μὲν θεῷ καλὰ πάντα καὶ ἀγαθὰ καὶ δίκαια, ἄνθρωποι δὲ ἃ μὲν ἄδικα ὑπειλήφασιν, ἃ δὲ δίκαια.* Was die *δίκη* anbelangt, welcher Heraklit in mehreren Sprüchen erwähnt (Byw. 29. 60. 62. 118), so gilt im allgemeinen, was oben von *εἱμαρμένη* bemerkt wurde.

[2]) Hierfür ist nicht Fr. 36 geltend zu machen. Wenn es hier heisst, Gott sei Tag und Nacht, Winter und Sommer, Krieg und Frieden u s. w., so liegt der paradoxale Sinn auf der Hand. Wer die Gegensätze, wie man sie im Leben antrifft, so gewollt hat, ist Gott, Gott selbst, Er steht dahinter, als Einheit der vielnamigen Verschiedenheiten.

[3]) Fr. 46 bei Byw. oder wie es Fr. 62 lautet: *Εἰδέναι χρὴ τὸν πόλεμον ἐόντα ξυνόν, καὶ δίκην ἔριν, καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἔριν.* Dass der *πόλεμος ξυνός* ist, beruht eben darauf, dass die Gegensätze, wie es oben heisst, die schönste Harmonie darstellen müssen. Man bemerke die ethische Tendenz des Spruchs: *Εἰδέναι χρή*, wie derselbe anhebt.

[4]) Fr. 44.

erstere durch das Feuer vertreten wird. Am deutlichsten bestätigt sich dies bei dem ersten Spruche. Vorhanden sind *διαφέροντα*, aber wie dem *ἀντίξουν* das *συμφέρον* als Prädikat beigelegt wird, so müssen auch die disjecta membra der *διαφερόντων* eine Harmonie aufzeigen. Dies ist das Spiel der Eris (*κατ' ἔριν*). Die Eris ist insofern eine Norm des Geschehens; sie beschreibt die Modalität der Pan-Genesis.

Und ähnlich ist die Begriffskonstruktion in dem zweiten Spruche. Die Ausführung zeigt eine doppelte Gruppe von ästhetisch auffallenden Gegensätzen. Fragt man, wie diese so entstanden sind (cfr. *πατήρ*) und wie diese so beharren (nicht umhin können, cfr. *βασιλεύς*), so ist die Antwort: Es ist des Lebens Krieg. So erklärt sich die bunte Erscheinung.

Aber deswegen ist *πόλεμος* nicht für *πῦρ* zu erklären, und demnächst *λόγος* für das „ewige Gesetz der Weltbewegung" zu deklarieren. Man kann höchstens sagen, dass *λόγος* für die intelligible Rationalität bürgt, nach welcher auch die Weltbewegung vor sich geht.

So haben wir uns nicht überzeugen können, dass unser Philosoph mit einer solchen bunten Reihe von Identitäten operiert habe, vielmehr glauben wir annehmen zu dürfen, vorhanden sei ein dem natürlichen Vorstellungsunterschied entsprechender Unterschied der einzelnen Thätigkeiten und des Berufs, der jenen einzelnen Ideen zukommt.

Suchen wir nun schliesslich in einem Resumé zusammenzufassen, was die oben angestellten Untersuchungen für den Begriff des *λόγος* bei HERAKLIT ergeben.

Es muss zunächst gesagt werden, dass *λόγος* bei HERAKLIT nicht sowohl einen Paragraphen in seinem Lehrsystem abgiebt[1]), als vielmehr ein Axiom bezeichnet, dass sich als bequeme ästhetische Formel für seine auf das Leben gehende ethische Intuition darbietet. Er hat es eingesehen, dass das Leben von der Vernunft — ich meine die schlichte, klar vorliegende Vernunftmässigkeit — durchdrungen und beherrscht ist. Die Menschen

[1]) Ich erinnere aufs neue daran, wie dies Verhältnis sich auch in der Darstellungsform syntaktisch abspiegelt, indem wir die direkte thetische Form (welche z. B., wenn das *πῦρ* erörtert wird, die typische ist) völlig in den Sätzen vermissen, in denen wir für seinen *λόγος* Aufschlüsse zu suchen haben.

sehen dies nicht gebührend ein. Er macht ihnen deswegen herbe Vorwürfe. Diese seine ethischen Erwägungen und tadelnden Sprüche emanzipieren sich ziemlich von seinen physischen Entdeckungen, in denen er spontan-produktiv arbeitet. Einen Versuch, die zwei Gebiete in Verhältnis zu einander zu bringen, hat er nicht geliefert. Aber in dem Vorhandensein zweier verschiedener Centren (des *λόγος* und des *πῦρ*) darf nicht voreilig ein an sich unmöglicher Widerspruch gefunden werden. Lehrt doch derselbe HERAKLIT, nach welchem die Seele konsequent mit dem Tode erlöschen und somit der allgemeinen Unbeständigkeit des Vergänglichen ihren Zoll entrichten muss, nebenbei eine individuelle Unsterblichkeit. Der Menschen wartet — so verkündet der Ephesier — wenn sie sterben, was sie weder hoffen noch überhaupt ahnen[1]).

Hat man danach zu vermeiden, dass man den *λόγος* das Gebiet des Physischen zu nahe streifen lasse, so muss andererseits anerkannt werden, dass der Begriff wirklich solche Dimensionen annimmt, dass derselbe als kosmisch bezeichnet werden kann. Das inhäriert schon dem Ausdruck *ὁ λόγος ὅδε*[2]). Nur muss man daraus keine Persönlichkeit machen. Persönlichkeit nehmen wir nur da an, wo ein Band vorhanden ist, das alle Elemente des Subjekts dergestalt umschliesst, dass eine selbständige Einheit hervorgeht, und zwar eine solche Einheit, durch welche es möglich gemacht wird, mit individuellem Selbst anderen vernünftigen Wesen entgegenzutreten. Diese Eigenschaften dem herakliteischen *λόγος* beizumessen, liegt keine Ursache vor.

Es entbehrt ferner der Begriff jeder teleologischen Richtung und systematischen Reciprocität, ist überhaupt sehr unentwickelt, wie wir ihn ja auch von HERAKLIT nur zu ethischen Betrachtungen benutzt fanden.

Da die Idee nach unserer Auffassung so geringe Tragweite hat, würde kein pragmatischer Grund vorliegen, neben den heimatlichen Motiven für die herakliteische Produktion auch mutmasslichen orientalischen Wurzeln nachzuspüren. Inwiefern möglicher-

---

[1]) Fr. 122. *Ἀνθρώπους μένει ἀποθανόντας ἅσσα οὐκ ἔλπονται οὐδὲ δοκέουσι.* Vergl. ferner Fr. 102. *Ἀρηϊφάτους οἱ θεοὶ τιμῶσι καὶ ἄνθρωποι* und Fr. 101. *Μόροι γὰρ μέζονες μέζονας μοίρας λαγχάνουσι.* Anders können die Worte nicht aufgefasst werden, sollen sie überhaupt etwas ausdrücken. Trotz PATINS Protest, 2. Hälfte seines Programms S. 57 Anm.

[2]) Fr. 92 u. 2.

weise die zoroastrische Lehre als Bildungsferment auf den ephesischen Philosophen eingewirkt haben kann, lässt man vielleicht noch am besten eben so unentschieden, wie die angeblichen Spuren undeutlich sind.

Der Begriff des Logos hat in der kulturweltlichen Ideengeschichte eine lange und bedeutungsvolle Bahn durchlaufen. Der ursprüngliche etymologische Sinn des Wortes hat für die Verwendung des Terminus nicht die Grenzen abgeben können. Von PHILO aus dem rein stoischen Boden erhoben und religiös geweiht, hat das Wort bei dem Verfasser des vierten Evangeliums und nachher bei den patristischen Apologeten eine Weiterentwickelung erfahren, bis die Neuplatoniker den Ausdruck mit ihrer pantheistischen Mystik imprägniert haben, und bei dieser Entwickelung hat λόγος das Wort abgeben müssen für manche vielfach über den Rahmen des Etymons hinaus gehende transzendentale Vorstellungen, die in das religiöse und philosophische Denken sich eingebürgert haben. Um so interessanter ist es zu sehen, wie das Wort zuerst — hier bei HERAKLIT — in reiner ungesuchter Einfachheit und Nüchternheit auftritt[1]). Wie unsere Analyse nachzuweisen versucht hat, ist der begriffliche Inhalt des Logos bei HERAKLIT bald erschöpft. Einen bedeutenden Schritt weiter bezeichnet ANAXAGORAS mit seinem *νοῦς*. Hier zuerst reiht sich die Weltvernunft als selbständige aktuelle Weltpotenz in voller Energie[2]) den physischen Weltprinzipien an[3]).

Ferner ist daran zu erinnern, dass bei PLATON das Wort *λόγος* ohne irgend einen solchen Charakter vorkommt, der etwa verraten könne, er habe hier wie sonstwo[4]) einen ideengeschichtlichen An-

---

[1]) HEINZE scheint mir zu viel zu sagen, wenn es bei ihm (S. 54) von dem Begriff des Logos heisst, dass derselbe so herrschend in das Gebiet der Ethik übergreift, dass von einer Selbständigkeit der letzteren im Grunde nicht die Rede sein kann. Hiergegen das herakliteische Wort (Fr. 121) *ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων*.

[2]) Vergl. ARISTOTELES: De anima 1. 2. 405 b. *Ἀναξαγόρας δὲ μόνος ἀπαθῆ φησιν εἶναι τὸν νοῦν καὶ κοινὸν οὐθὲν οὐθενὶ τῶν ἄλλων ἔχειν.*

[3]) Auch den Worten kommt eine ursprüngliche Verschiedenheit zu, die der Verschiedenheit der ersten philosophischen Anwendung korrespondiert. *Λόγος* bezeichnet die gesetzmässige Einheit, in welcher alle Verzweigungen der Rationalität im Seienden zusammengefasst werden können, *νοῦς* ist diese Vernunft reflektiert in einem *νοούμενος*. *Νοῦς* grenzt auch viel näher an den Begriff Gott als es *λόγος* thut.

[4]) Z. B. in Bezug auf die Eleaten und Pythagoreer.

halt gefunden und nehme einen philosophischen Faden auf. Und wie PLATON so sein stagiritischer Schüler. Es sind die Stoiker, die zuerst einen hypostatischen *λόγος* in ihre philosophische Technik hineinweben[1]).

So würde also der *λόγος* bei HERAKLIT zunächst ein Prognostikon der späteren Logosophie bezeichnen, dann wohl auch eine materielle Vorstufe, aber kein formaler Grundriss, welcher für die spätere Entwickelung massgebend sein sollte, ist bei ihm zu suchen, ja nur in sehr beschränktem Umfang findet sich hier ein organischer Bestandteil von der Geschichte des ideenreichen Logosphilosophems.

Trotz alledem aber bedeutend genug, um JUSTINS Bemerkung[2]) zu rechtfertigen, wenn er des ersten Benutzers des gefeierten Begriffs gedenkend dem HERAKLIT die Mitgliedschaft in der Logosanbetenden christlichen Welt zuspricht.

---

# Immanuel Kant

und

# Alexander von Humboldt.

Eine Rechtfertigung Kants und eine historische Richtigstellung.

Von

**P. von Lind.**

(Fortsetzung.)

IV.

## Kant und die Sirius-Theorie.

In dem fünften Abschnitte seines Kosmos sagt v. HUMBOLDT schon in der Inhaltsangabe, dass über die Annahme eines Centralkörpers für den ganzen Fixsternhimmel erhebliche Zweifel bestehen.

Nachdem er die Gründe hierfür geltend gemacht hat, bemerkt er: „ARGELANDER hat mit Vorsicht und dem ihm eigenen Scharf-

---

[1]) In allgemeineren Worten ungefähr dieselbe Auffassung vom Verhältnis zwischen dem herakliteischen und dem stoischen Logos bei ZELLER I, 2. 669 Anm.

[2]) JUSTINS Apol. I. 46. *Καὶ οἱ μετὰ λόγον βιώσαντες χριστιανοί εἰσι, κἂν ἄθεοι ἐνομίσθησαν, οἷον ἐν Ἕλλησι μὲν Σωκράτης καὶ Ἡράκλειτος καὶ οἱ ὅμοιοι αὐτοῖς.* Cfr. Apol. II. 8.